جامعة الجزائر

كلية العلوم السياسية والإعلام

قسم علوم الإعلام والاتصال

أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل

– محاولة تحليل أنثروبولوجي –

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في علوم الإعلام والاتصال

إعداد:

رضوان بوجمعة

إشراف:

أ.د. زهير إحدادن

السنة الجامعية

2007/2006

فهرس المحتويات

كلمات شكر

إن انجاز هذا العمل كان حلما، و التقيت من الباحثين منذ تسع سنوات بداية العمل في هذا البحث من قال لي أن المشروع مستحيل التحقيق بسبب غياب المراجع وصعوبة الميدان و استحالته في السياق الجزائري، هذا الحلم تحقق، وحقق ما رسم من أهداف وتجاوزها في بعض المحطات.

وما كان لهذا الحلم ليتحول إلى حقيقة لولا يد المساعدة التي تلقيناها في ميدان البحث في الجزائر وخارجها.

أسمى عبارات التقدير لكل هؤلاء:

شكر خاص لهؤلاء المبحوثين من الشيوخ و العجزة الذين أحيي ذاكرتهم، حيث توفي غالبيتهم –رحمة الله عليهم–، قبل أن ننهي هذا العمل، فلولاهم لما تمكنا من إنجاز هذا البحث و من تحويل جزء من ذاكرتهم إلى رموز تساهم في تطوير البحث الاتصالي في الجزائر،وتحية للأحياء منهم.

كل الشكر للبروفيسور زهير إحدادن على تعامله المثالي، وعلى توجيهاته القيمة،وقبول الإشراف رغم التقاعد، فشكرا على الإشراف و التوجيه و التشجيع.

تحية خاصة لأحد رموز أنثروبولوجيا الاتصال في عالم اليوم، الباحث البلجيكي Yves Winkin الذي تعلمت منه تواضع العلماء، ما لم أستطع تعلمه من كل الكتب، فتحية له على مساعدته الثمينة و على توجيهاته وعلى حسن استماعه لي في شرحي و عرضي الخاص بموضوع البحث.

كل تشكراتي للباحثة الفرنسية **Lazar Judith** التي طالما شجعتني على إتمام هذا البحث بتزويدي بالوثائق و الكتب.

شكر خاص للسيد مدون مالك و الآنسة جبالي سعيدة على مساعدتهم لمقابلة المبحوثين في قرى أعفير، وأورير و بني حافظ، بحكم انتمائهم لهذه القرى.

و كل الشكر للصديق سعيد لوصيف على مساعدته في إخراج هذا العمل، والصديق جمال بونوح على وضعه اللمسات الأخيرة عليه قبل الطبع.

تشكراتي للدكتور عزي عبد الرحمان على تشجيعاته الدائمة،و للدكتور سعيد بومعيزة على قراءاته و مناقشاته الشيقة لهذا الموضوع، وللأستاذ بوزار عبد اللطيف، وللأصدقاء، عزيز لعبان، مراد قاصد، و كمال سعدو، و الدكتور طاهر بن خرف الله و البروفيسور كمال داود الذي وقف بجانبي في أصعب الأيام التي عشتها في حياتي.

ولا يفوتني أن أترحم على روح كل أساتذتي الذين لم يصبحوا من هذا العالم، ولكل من علمني حرفا، أسمى آيات التقدير و الاحترام.

رضوان بوجمعة

إهداء

إلى أمي، التي يئست من هذا اليوم الذي أتمم فيه هذا البحث

إلى أبي الذي علمني تقديس الحرية و العيش بالكرامة

إلى زوجتي راضية التي صبرت على متاعب انجاز هذا العمل، و ابنتي رانية التي لم تتمتع بعد بابتسامة أبيها

إلى أخي عبد اللطيف و كل أفراد العائلة.

إلى روح الصديق زايدي سقية الذي ذهب فجأة، مات وذهب حاملا معه هموم بلد يعيش فيه أهله حياة الغرباء،وعيش أهل القبور.

إلى روح الصديقين العربي بيدة، ونور الدين شينون ، اللذان قتلا على التوالي يوم 14جويلية 1993، و 08 أكتوبر 1994.

إلى كل الإرادات الخيرة في هذا العالم، على قلة عددها و عدمًا.

رضوان بوجمعة

ملخص

نؤكد معظم الأدبيات التي تندرج ضمن الدراسات الاجتماعية و الأدبية و الأنثروبولوجية و الاثنوغرافية على أن ثقافة المجتمع الجزائري ثقافة شفوية. غير أن الملاحظ أن هذه الدراسات ارتكزت أساسا على أدوات تحليل لا علاقة لها بأدوات علوم الاتصال و لم تهتم إطلاقا بالظاهرة الاتصالية.

وغياب المقاربة الاتصالية في دراسة الثقافة الجزائرية، يطرح عدة إشكالات معرفية تتعلق بقيمة الحكم على شفوية الثقافة الجزائرية و علاقاتها بتحليل بنية الاتصال في المجتمع الجزائري، و هل القول بشفوية الثقافة كاف للإقرار بشفوية الاتصال ؟إلا أن الإشكال المطروح يكمن في كون المعرفة الاجتماعية الموجودة عن المجتمع في ماضيه و حاضره غير كافية لإحداث تراكم يسمح بإطلاق أي حكم، فالمجتمع الجزائري لا زال يبحث عن سوسيولوجيته.

إن إشكالية الدراسة تدور حول: البحث في الأشكال التقليدية للاتصال في منطقة القبائل، من خلال ذراسة ميدانية شملت ست قرى من قرى ولايات بومرداس، تيزي وزو، بجاية و سطيف. وقد تم تبني مقاربة"أنثروبولوجيا الاتصال"في التأطير النظري و المنهجي لهذا البحث ، وأنثروبولوجيا الاتصال ، تقترح استثمارا اثنوغرافيا للسلوكيات و الوضعيات و الأشياء الموجودة عند جماعة معينة على أساس أنها لها قيمة اتصالية.

إن محاولة هذه الدراسة، إعادة تركيب الأشكال التقليدية للاتصال في المجتمع القبائلي في القرن الماضي، هي خطوة من أجل إيجاد بعض الإجابات عن هذا الفراغ التاريخي و المعرفي الكبير، ولا يمكن التأكد من أن الدراسة تقدم إجابات وافية وصحيحة، إلا أنها طرحت البعض من التساؤلات التي ينبغي طرحها حول بنية النسق الاتصالي التقليدي في المجتمع القبائلي، والتي يمكن أن تؤسس لمشاريع بحث في المستقبل.

الكلمات المفتاحية

أنثروبولوجيا الاتصال، السياق ، المعايير، أشكال الاتصال التقليدية، عالم الحياة اليومية، الشفوي و المكتوب، الكفاءة الاتصالية.

Abstract

Dans leur majorité, les recherches et réflexions incluses dans les études sociales, littéraires, anthropologiques et ethnographiques, mettent en évidence que la culture de la société algérienne est une culture exclusivement orale, sauf qu'il est fort de constater que ces mêmes études se sont basées essentiellement sur des outils d'analyse qui ne correspondent nullement à ceux des sciences de la communication et celles-ci (ces études) ne se sont en aucun cas intéressées au phénomène de la communication.

L'absence d'une approche communicative en matière de l'étude de la culture algérienne, relève bon nombre d'interrogations ontiques liées à la valeur du jugement sur l'oralité de la culture algérienne, de même que sa relation avec l'analyse de la structure de la communication au sein de la société algérienne, d'où l'interrogation: l'oralité de la culture algérienne suffit-elle pour attester de l'oralité de la communication?.

La problématique qui s'impose serait donc, que les connaissances sociales disponibles sur le passé et le présent de la société algérienne ne sont pas suffisantes pour créer une agrégation qui permet d'apporter un jugement, la société algérienne étant toujours à la recherche de sa sociologie.

Ainsi, la problématique de l'étude s'articule autour de la recherche dans les formes traditionnelles de la communication -dans la région kabyle- à travers une étude sur terrain ayant touché six villages parmi les villages des wilayate de Boumerdes, Bejaia, Tizi Ouzou et Sétif.

A cet effet, il a été adopté une approche de "l'anthropologie de la communication" dans la partie théorique et méthodologique de cette recherche, et il n'est pas sans importance de souligner que "l'anthropologie de la communication" est un investissement ethnographique des comportements, des attitudes et des positions et des objets existant chez un groupe précis, de façon à ce que ceux-ci aient justement une valeur communicationnelle.

Cette étude qui tente de reconstituer les formes traditionnelles de la communication au sein de la société kabyle durant le siècle dernier, se veut un pas tendant à trouver des réponses à ce vide historique et ontique, et bien qu'il ne soit pas évident que cette étude présente des réponses complètes et justes, il n'en demeure pas moins qu'elle soulève des interrogations qui mériteraient d'être posées sur le système communicationnel traditionnel au sein de la société kabyle, et qui pourraient être formulées à l'avenir pour d'autres projets de recherche.

Mots clefs :
Formes de communication traditionnelles, le monde de la vie quotidienne, Anthropologie de la communication, le contexte, les normes, l'oral, l'écrit et la compétence communicative.

Abstract

Most of the social, literary, anthropological and ethnographical studies indicate that the culture of the Algerian society is exclusively oral. However, one can notice that these same studies had used, mainly, analytical tools that do not correspond in any manner to those applied in the communication sciences, such studies were not interested in the communication phenomenon in the first place.

The absence of a communication approach in the study of the Algerian culture, poses a good number of problems related to the value judgment on the orality of the Algerian culture, and its relation to the analysis of the communication structure within the Algerian society. For instance, is the orality of the Algerian culture sufficient to testify in favor of the orality of communication?

The problematic in question, as regards this study, would be, therefore, that the available social knowledge on the Algerian society' past and present is insufficient to create an accumulation of knowledge that allows to make any judgment; the Algerian society is still searching for its sociology.

Thus, the problematic of this study is about finding out the traditional forms of communication in the Kabyle region through a field study involving six villages located the wilayate of Boumerdes, Bejaia, Tizi-Ouzou and Setif.

In this respect, the anthropology of communication' approach has been applied in the theoretical and methodological part of this study, it is important to highlight that the anthropology of communication is an ethnographic investment of behaviors, attitudes, positions and objects existing at the level of a specific group, in such a manner that the members of the named group will have a communicational value.

This study attempts to reconstitute the traditional forms of communication within the Kabyle society during the last century, and aims to find out answers to this historical and long dated void, even if it is not clear that this study has brought right and complete answers, nonetheless it does raise some questions which deserve to be put about the traditional communication system within the Kabyle society, and which could be formulated for other research projects.

Key Words:
Forms of traditional communication, daily life world, anthropology of communication, context, norms, oral, written and communication competence.

مقدمة:

يشكل موضوع الاتصال منذ منتصف القرن المنقضي و بدايات هذا القرن محور اهتمام العديد من العلماء والباحثين في مختلف تخصصات العلوم الإنسانية و الاجتماعية: من علم النفس و علم الاجتماع و علم اللسانيات و علم الانثروبولوجيا و غيرها من العلوم.

و في خضم اتساع مجالات تدخل الظاهرة الاتصالية و التعقيدات التي تطرحها رقعة البحث في الاتصال، يجمع العديد من الباحثين على اعتبار الاتصال نشاطا إنسانيا متميزا، بل و يذهب بعض الباحثين إلى أبعد من ذلك إذ يعتبرون الاتصال مقياسا لقياس درجة تحضر أي مجتمع.

هذه الأحكام التي تحولت بفعل العديد من الأدبيات إلى مسلمات ينطلق منها كل باحث في الظاهرة الاتصالية، كانت منطلقا و منتهى في نفس الوقت لارتكاز الدراسات الاتصالية على بعض جوانب الظاهرة الاتصالية على حساب جوانب أخرى على أهميتها، من ذلك، مثلا، التركيز الكبير للدارسين للظاهرة الاتصالية على محور الآثار التي من الممكن أن تتركها وسائل الاتصال الجماهيرية على مختلف المؤسسات الاجتماعية و على الأفراد، رغم صعوبة قياس الأثر و مصدره أو مصادره على الأصح. و قد ازدادت هذه الصعوبات المعرفية تعقيدا مع إهمال الدارسين للظاهرة الاتصالية لمحور الاتصال مابين الأشخاص و الاتصال الثقافي، و هذا بالرغم من إقرار بعض الباحثين بأن ما تقوم به و سائل الاتصال الجماهيرية لا يعتبر إلا جزءا بسيطا مما يحدث في المجتمع, خاصة و أن

وسائل الاتصال الجماهيرية لا يمكن أن ترقى لمستوى الاتصال الإنساني المباشر بالمعاني الاجتماعية و الثقافية، لأن الوسيلة على سبيل المثال تجهل و في الكثير من الأحيان ثقافة هذا الإنسان الذي تريد أن تتحدث إليه،كما أنها من الممكن أن تتجه في ذلك نحو اختصار فهم السلوك الإنساني في مجموعة من الدوافع و الغرائز، منها إنتاج بعض الصور و الرسائل التي تنتج بدورها مجموعة من ردود الأفعال و فق المخطط البافلوفي.

هذا الواقع يطرح انشغال أساسي و هو محاولة فهم الظاهرة الاتصالية في خضم كل هذه التعقيدات، و هو انشغال لا يمكن الوصول إلى السبيل المؤدي إليه دون التفريق في بادئ الأمر بين أهداف القائمين على وسائل الاتصال الجماهيرية و أهداف الدارسين للظاهرة الاتصالية،بين الانشغالات التجارية المرتبطة بالسوق بمفهومها الواسع والانشغالات المعرفية و العلمية المتعلقة بتطوير المعرفة. في خضم التطور الذي تعرفه الوسائل الحديثة لتكنولوجيات الاتصال تزداد أهمية معرفة ثقافة الإنسان المستعمل لهذه التكنولوجيات بما يسمح بإضاءة بعض التساؤلات المتعلقة بدراسة الاستعمالات و التفاعلات.

وتتوسع هذه الأهمية أكثر بالنسبة للمجتمعات التي ننتمي إليها و هذا بناء على عدة اعتبارات كتلك التي تتعلق بضعف أو ضحالة المعرفة الاجتماعية و كل المعارف العلمية الخاصة بفهم المجتمع، وهو الواقع الذي يعود بدوره لعدة أسباب سنستعرض أهمها من خلال بعض محاور هذه الدراسة.

وفي هذا المجال بالذات تبرز الأهمية العلمية لدراسة الأشكال التقليدية للاتصال، خاصة في السياق الجزائري الذي يبقى مجال دراسات الاتصال فيه -بوجه عام- حديثا نسبيا، وضعيفا كما و كيفا بالمقارنة مع ما يجري في الجامعات و مراكز البحث المنتشرة في فضاء الحياة الغربية.

إن الإجابة عن التساؤلات المتعلقة ببعض أشكال الاتصال التي أوجدها المجتمع الجزائري في حقب تاريخية معينة بغية الاستمرار في الاتصال و بالاتصال تعتبر ذات أهمية قصوى، لاعتبارات عديدة،جزء منها متعلق بالمساهمة في الكشف عن خصوصيات ما يمكن تسميته بالمجتمع اللامرئي من كل النواحي كتلك المتعلقة بالمعرفة الاتصالية و الاجتماعية و الثقافية و غيرها. يجمع العديد من المهتمين ببحث تطور الظاهرة الاجتماعية بالجزائر على اعتبار المجتمع الجزائري مجتمعا ذا ثقافية شفوية، وهو الحكم الذي يزيد من أهمية هذا البحث، فهذه الشفوية المتحدث-بفتح الحاء- عنها لم يسبق و أن درست بمقاربة اتصالية، كما أنها من ناحية المعارف الاجتماعية و الثقافية تبقى حكما أكثر مما هي معرفة مبنية على تراكم معرفي مشكل من كم هائل من الدراسات و الأبحاث.

ولعل لهذه المعطيات لها أهميتها العلمية، وهو ما قد يضيف أهمية لهذا البحث ، فالهدف من البحث هو البحث في أشكال الاتصال التقليدية التي أوجدها المجتمع للاتصال في غياب و سائل الاتصال الجماهيرية، في سياق معين و هو سياق منطقة القبائل، مع فتح النقاش للاتصال حول هذه الأشكال من الاتصال.

ونفترض أن هدف هذا التراكم المعرفي حول هذه الاتجاهات المعرفية يكون متعلقا أساسا بمحاولة فهم بعض نواحي بنية الاتصال في المجتمع وهي نواحي ضرورية لفهم و تفسير ما يدور حاليا حول دراسات التأثير و الاستعمالات وغيرها في السياق الجزائري.

و يتلاقى هذا الهدف مع الانشغالات التي طرحتها كل المدارس الاجتماعية المعاصرة من البنيوية التي تتحدث عن ضرورة دراسة كل الظواهر الاجتماعية على أساس أنها ظواهر لغوية، و التفاعلات الرمزية التي تؤكد أن المجتمع ينشأ و يستمر وجوده في إنتاجه للرموز الدالة، و الظاهرتية الاجتماعية التي تعتقد بضرورة التوجه إلى عالم الحياة اليومية لدراسة الفعل الاجتماعي من خلال تركيز الدراسة على الفاعل الاجتماعي المنتج للمعاني، بالإضافة للمدرسة النقدية التي بنت اشكاليتها على نقد ثقافة وسائل الاتصال الجماهيرية و تأثير ذلك على ثقافة المجتمع، ونشأة توجه الدراسات الثقافية و الاثنوغرافية فيها.

و بالإضافة لمقاربات هذه المدارس المعاصرة التي استفدنا منها في تأطير هذا البحث منهجيا و نظريا، فإننا انطلقنا فيما هو متخصص أكثر في مجال المقاربة الاتصالية من مقاربة"أنثروبولوجيا الاتصال" و التي جاءت كتخصص لأول مرة سنة **1967** عبر كتابات عالم اللسانيات الأمريكي (ايمس دال)، و الذي اقترح استثمارا اثنوغرافيا للسلوكيات و الوضعيات و الأشياء الموجودة عند جماعة معينة على أساس أنها لها قيمة اتصالية.

بناءا على ما سبق نؤكد أن هذا البحث يسعى إلى الولوج إلى دراسة السلوكيات و الوضعيات التي أوجدها المجتمع في مرحلة معينة و في فضاء معين-فضاء منطقة القبائل

في هذه الحالة- بغية الاتصال و ضمان استمرار المجتمع على حد تعبير رواد مدرسة التفاعلات الرمزية. الهدف من هذا التوجه هو الاستفادة من الأطروحات الجديدة للمدارس الاجتماعية المعاصرة و من التوجه المعاصر ،خاصة لأنثروبولوجيا الاتصال الذي لم يسبق أن تم تبنيه في الدراسات الاتصالية بالجزائر،كما أنه يبقى حديثا جدا في فضاء الحياة الغربية وهو ما أكده لنا الأستاذ(ايف وينكن) نفسه، في مقابلة معه و الذي يعتبر أبرز منظري أنثروبولوجيا الاتصال حاليا. [1]

ومن أجل توضيح إشكالية البحث، و استعراض نتائجه بشكل علمي و مفهوم، ارتأينا تقسيم العمل إلى بابين اثنين، كل باب يحتوي على أربعة فصول، فالباب الأول، وخصصناه للمقاربة المنهجية و النظرية للبحث، حيث استعرضنا في الفصل الأول إشكالية البحث و ميدانه وخطواته وكل الأدوات التي استعملت بالإضافة إلى شرح المقاربة المنهجية المتبعة.

في الفصل الثاني من هذا الباب تعرضنا للنقاش الابستمولوجي حول علمية علوم الاتصال والانشغال الخاص ببنية الاتصال في المجتمع الجزائري و انطلقت تساؤلات هذا الفصل من إشكال جوهري يرتبط بعلاقة ايبستمولوجية علوم الاتصـــال، و طبيعة الأزمة على مستوى بنية الاتصال و بنية الدراسات الاتصالية في الجزائر فلماذا نجد الاتصال في كل التقاطعات الأساسية للنظريات الفلسفية و العلوم الاجتماعية؟ و ما هو واقع هذه التقاطعات الأساسية في الجزائر؟ و كيف يمكن تصور المستقبل على ضوء كل

[1] **مقابلة مع الباحث** YVES WINKIN يوم 22 سبتمبر 2000بمطعم Le Luthece بسان ميشال بباريس، من منصف النهار و 30دقيقة إلى الرابعة و الربع عصرا.

هذا ؟ وهي كلها تساؤلات تزيد من أهمية الاتجاه نحو دراسة الأشكال التقليدية للاتصال من أجل الاقتراب من فهم بنية الاتصال في المجتمع الجزائري و إيجاد بعض أدوات فهم المجتمع من حيث المعرفة الاجتماعية و الثقافية و التاريخية.

في الفصل الثالث من هذا الباب، تم تناول نظرة الفكر الاجتماعي المعاصر فيما تعلق بالاتصال، من نظرة البنيوية التي اهتمت بدراسة كل الظواهر الاجتماعية على أساس أنها ظواهر لغوية لها قيمتها الاتصالية، إلى نظرة التفاعلات الرمزية التي أكدت أن المجتمع لا ينشأ بالاتصال فحسب بل و يعيش فيه وبه، لأن الاتصال يمكن الناس من أن يوجدوا أشياء مشتركة ليعيشوا سويا، إلى نظرة الظاهراتيين الذين يعتقدون أن حقيقة الحياة اليومية هي الحقيقة العليا، إلى النظرية النقدية التي ولدت منها توجه الدراسات الثقافية، الذي يرى بأن الاتصال عبارة عن ممارسة ثقافية قبل كل شيء. وهي كلها توجهات تبين أن أنثروبولوجيا الاتصال كانت نتاج تراكم معرفي وكان علم الاجتماع المعاصر أحد عوامله المهمة.

الفصل الأخير في هذا الباب، اهتم بتناول أهم المحطات التي تأسست من خلالها انثروبولوجيا الاتصال، والتي جاءت كجزء من حركية علمية مناهضة لاختصار الاتصال في الجانب التقناوي والوسائلي والتلغرافي، وقد تم بتحديد مفهوم الاتصال و انثروبولوجيا الاتصال، وكيف تفهم أنثروبولوجيا الاتصال كما يقول(ايف وينكن) من زاوية أنها تشكل شكلا من أشكال البحث في العلوم الاجتماعية، كما تم تناول تحول النظر إلى دراسة الاتصال كظاهرة ثقافية أساسية، في نهاية السبعينيات، وكيف بدأت تتوسع النظرة لمجال أنثروبولوجيا الاتصال، لتتحرر من الانشغال اللغوي الذي كان منطلق بداية هذا

العلم، إلى دراسة كل السلوكيات والوضعيات و الأشياء الموجودة عند جماعة معينة على أساس أنها لها قيمة اتصالية.

الباب الثاني من هذا البحث، تم تخصيصه لاستعراض أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل، ومناقشة لنتائج البحث الميداني، وكان الفصل الخامس من هذا الباب مخصصا لاستعراض الثقافة الشفوية و ثقافة المكتوب في المجتمع القبائلي، في حين كان الفصل السادس مرتكزا على الفضاء ونسق الاتصال في المجتمع التقليدي القبائلي، حيث تم استعراض كل فضاء في علاقاته بما أسميناه بالنسق الاتصالي التقليدي، في حين الفصل السابع، كان متعلقا بفئات المرسلين في الفضاء العمومي القروي بمنطقة القبائل، والتوقف في هذا الإطار عند إشكالية الاتصال زمن الحرب في ذات السياق.

الفصل الأخير خصصناه لمناقشة و تحليل و تأويل ما توصلنا إليه من نتائج، مستعرضين ما أسميناه بالنسق الاتصالي التقليدي في منطقة القبائل، حيث طرحنا مجموعة من التساؤلات و التأويلات التي قد تفتح هذا المجال البحثي على أبحاث مستقبلية للاقتراب من فهم بنية الاتصال في المجتمع الجزائري.

الباب الأول: المقاربة المنهجية والنظرية للبحث

الفصل الأول: الإطار المنهجي للبحث

الفصل الثاني: ابستيمولوجيا علوم الاتصال و بنية الاتصال في المجتمع الجزائري

الفصل الثالث: الاتصال و المدارس الاجتماعية المعاصرة.

الفصل الرابع : أنثروبولوجيا الاتصال : من الكلام إلى الفعل الاتصالي المألوف

الفصل الأول: الإطار المنهجي للبحث

1.إشكالية البحث وحدود ها

2.أهداف البحث

3.منهج البحث

4.ميدان البحث و أدواته

5 .مفاهيم البحث

6.الأدبيات السابقة

1. إشكالية البحث وحدودها

تجمع العديد من الأدبيات التي تندرج ضمن الدراسات الاجتماعية و الأدبية و الأنثروبولوجية و الاثنوغرافية على اعتبار ثقافة المجتمع الجزائري ثقافة شفوية، غير أن الملاحظ أن هذه الدراسات ارتكزت أساسا على أدوات تحليل لا علاقة لها بأدوات علوم الاتصال و لم تهتم البت بالظاهرة الاتصالية.

وهذا الغياب يطرح عدة إشكالات معرفية تتعلق بقيمة الحكم على شفوية الثقافة الجزائرية و علاقاتها بتحليل بنية الاتصال في المجتمع الجزائري، و هل القول بشفوية الثقافة كاف للإقرار بشفوية الاتصال ؟و قبل هذا و ذاك فان الإشكال المطروح يكمن في كون المعرفة الاجتماعية الموجودة عن المجتمع في ماضيه و حاضره غير كافية لإحداث تراكم يسمح بإطلاق أي حكم، فالمجتمع الجزائري لا زال يبحث عن سوسيولوجيته.

ويشكل الفراغ في دراسة الظاهرة الاتصالية في المجتمع الجزائري هدفا و موضوعا في ذات الوقت لهذا الواقع المعرفي، بمعنى أن تفكيك عناصر و أسرار الظاهرة الاتصالية في تطورها في المجتمع الجزائري من الممكن أن يجيب عن بعض أجزاء الظاهرة الاجتماعية وعن تساؤلات المعرفة الاجتماعية التي لم تستطع الولوج إليها أدوات علم الاجتماع و علوم الآداب و الأنثروبولوجيا و غيرها.

كما أن الأحكام التي تحولت بفعل العديد من الأدبيات إلى مسلمات ينطلق منها كل باحث في الظاهرة الاتصالية، انعكست في الوقت ذاته على محتوى الدراسات

الاتصالية ، من ذلك مثلا التركيز الكبير للدارسين للظاهرة الاتصالية على محور الآثار التي من الممكن أن تتركها وسائل الاتصال الجماهيرية على مختلف المؤسسات الاجتماعية و على الأفراد، رغم صعوبة قياس الأثر و مصدره أو مصادره على الأصح.

و قد ازدادت هذه الصعوبات المعرفية تعقيدا مع إهمال الدارسين للظاهرة الاتصالية لمحور الاتصال مابين الأشخاص و الاتصال الثقافي، و هذا بالرغم من إقرار بعض الباحثين بأن ما تقوم به وسائل الاتصال الجماهيرية لا يعتبر إلا جزءا بسيطا مما يحدث في المجتمع، خاصة و أن وسائل الاتصال الجماهيرية لا يمكن أن ترقى لمستوى الاتصال الإنساني المباشر بالمعاني الاجتماعية و الثقافية، لأن الوسيلة على سبيل المثال تجهل و في الكثير من الأحيان ثقافة هذا الإنسان الذي تريد أن تتحدث إليه،كما أنها من الممكن أن تتجه في ذلك نحو اختصار فهم السلوك الإنساني في مجموعة من الدوافع و الغرائز منها إنتاج بعض الصور و الرسائل التي تنتج بدورها مجموعة من ردود الأفعال و فق المخطط البافلوفي.

هذا الواقع يطرح انشغالا أساسيا و هو محاولة فهم الظاهرة الاتصالية في خضم كل هذه التعقيدات، و هو انشغال لا يمكن الوصول إلى السبيل المؤدي إليه دون التفريق في بادئ الأمر بين أهداف القائمين على و سائل الاتصال الجماهيرية و أهداف الدارسين للظاهرة الاتصالية، بين الانشغالات التجارية المرتبطة بالسوق بمفهومها الواسع و الانشغالات المعرفية و العلمية المتعلقة بتطوير المعرفة.

في خضم التطور الذي تعرفه الوسائل الحديثة لتكنولوجيات الاتصال تزداد أهمية معرفة ثقافة الإنسان المستعمل لهذه التكنولوجيات بما يسمح بالإجابة عن بعض الفضاءات

المظلمة المتعلقة بدراسة الاستعمالات و التفاعلات. وتتوسع هذه الأهمية أكثر بالنسبة للمجتمعات التي ننتمي إليها و هذا بناء على عدة اعتبارات كتلك التي تتعلق بضعف أو ضحالة المعرفة الاجتماعية و كل المعارف العلمية الخاصة بفهم المجتمع، وهو الواقع الذي يعود بدوره لعدة أسباب سنستعرض أهمها من خلال بعض محاور هذه الدراسة.

وفي هذا المجال بالذات تبرز الأهمية العلمية لدراسة الأشكال التقليدية للاتصال، خاصة في السياق الجزائري الذي يبقى مجال دراسات الاتصال فيه -بوجه عام- حديث نسبيا، وضعيف كما و كيفا بالمقارنة مع ما يجري في الجامعات و مراكز البحث المنتشرة في فضاء الحياة الغربية.

إن الإجابة عن بعض التساؤلات المتعلقة ببعض أشكال الاتصال التي أوجدها المجتمع الجزائري في حقب تاريخية معينة بغية الاستمرار في الاتصال و بالاتصال، تعتبر ذات أهمية قصوى لاعتبارات عديدة، جزء منها متعلق بالمساهمة في الكشف عن خصوصيات ما يمكن تسميته بالمجتمع اللامرئي من كل النواحي كتلك المتعلقة بالمعرفة الاتصالية و الاجتماعية و الثقافية و غيرها.

وتتمحور إشكالية الدراسة إذن حول: البحث في الأشكال التقليدية للاتصال في الجزائر، من خلال استعراض مختلف الأدبيات التاريخية، و الاجتماعية، و الثقافية التي تناولت بالدراسة المجتمع الجزائري في حقب زمنية محددة، كما أننا انتقلنا إلى الميدان في تحقيق ميداني ارتكز على أداتي المقابلة و الملاحظة، حيث تمت محاورة بعض الأشخاص الفاعلين أو الذين يحتفظون بما قيل لهم من الجيل الذي سبقهم.

ويتركز المجال المكاني للبحث على منطقة القبائل بالذات، لعدة أسباب سنعود إليها فيما يأتي، غير أنه يمكن التأكيد في بادئ الأمر على أن اختيار منطقة القبائل يرجع إلى عدة مبررات علمية، من بينها أنه من الناحية التاريخية فان استمرارية اللغة الأمازيغية كانت شفوية بالأساس، وتعتبر هذه اللغة من ضمن اللغات القليلة في العالم التي تمكنت من الاستمرار في بنيتها الشفوية، وهو إقرار يدفعنا للتساؤل عن طبيعة أشكال التفاعل الرمزي التي مكنت هذه اللغة من الاستمرارية خارج مؤسسة المكتوب، وهو إشكال معرفي مهم في حد ذاته، ومن جانب آخر فان التنوع الثقافي و الجغرافي و التاريخي الذي تحمله منطقة القبائل يجعل البحث في أشكال الاتصال التي أوجدها المجتمع من أجل أن يستمر أكثر من مهم.

إن السؤال الجوهري لإشكالية هذا البحث يتمثل في:

ما هي الأشكال التي أوجدها المجتمع القبائلي للاتصال في غياب وسائل الاتصال الجماهيري؟

سنسعى في الإجابة عن تساؤلات هذه الإشكالية انطلاقا من تفادي بناء افتراضات مسبقة حول الموضوع، حيث سنتجنب صياغة الافتراضات في هذا المجال، وهو منطلق تتبناه العديد من المقاربات الاجتماعية المعاصرة في البحث، من منطلق المساهمة في إيجاد ما يسمى بعلم اجتماع الفهم، ولذلك فإننا سنكتفي بطرح التساؤلات من أجل محاولة الفهم أولا، و لأن المعرفة الاجتماعية و الثقافية و الاتصالية حول المجتمع الجزائري لا

تشكل تراكما معرفيا يمكننا من صياغة هذه الافتراضات في مثل هذا الموضوع بوجه خاص.

وعليه فإننا ارتأينا طرح التساؤلات التالية من منطلق استنطاق الظاهرة و تفادي الحلول محلها، وتجنب في الوقت ذاته توجيه البحث بشكل مسبق، فهذه التساؤلات تمت صياغتها أساسا مع الأخذ بعين الاعتبار عدة متغيرات و معطيات أهمها ندرة الدراسات المسبقة المتعلقة بفهم بنية دراسة الظاهرة الاتصالية في الجزائر، خاصة في بعدها التقليدي.

و من بين أهم هذه التساؤلات ما يأتي:

1- ما هي أهم الوضعيات الاتصالية التي أوجدها المجتمع الجزائري في الوضعية المدروسة-منطقة القبائل- من أجل الاتصال في غياب وسائل الاتصال الجماهيرية؟

2-ما هي أهم التطورات التاريخية في مجال الأشكال التقليدية للاتصال التي أوجدها المجتمع في الفترة الزمنية المدروسة من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين؟

3- هل بنية الاتصال في الأساس شفوية في السياقات المدروسة؟

4- ما هي نظرة المجتمع موضوع الدراسة للمكتوب؟

5- ما هو السر الاتصالي لاستمرار اللغة الأمازيغية وعدم اندثارها رغم وجودها خارج مؤسسة المكتوب؟

6-ما هي العلاقة بين طبيعة فضاءات و أشكال الاتصال التقليدية مع محتوى الاتصال ونوعه؟

7- ما هي علاقة المتغيرات الديمغرافية المتمثلة في السن و الجنس ببنية الاتصال و أشكاله في الوضعية المدروسة؟

8-وما هي الفائدة العلمية والمعرفية في حقل الاتصال لدراسة الأشكال التقليدية للاتصال، مع التطور المذهل و المستمر في المستوى الوسائلي للاتصال؟

يرتكز المجال المكاني للبحث على منطقة القبائل بالذات، وهو مجال بحثي كثيرا ما بقي حكرا على السوسيولوجيا الكولونيالية و سوسيولوجيا (بيار بورديو)، كما أن وضعية منطقة القبائل من الناحيتين الثقافية والتاريخية لها أهميتها القصوى، إضافة إلى أن استمرارية اللغة الأمازيغية كانت شفوية بالأساس، وتعتبر هذه اللغة من ضمن اللغات القليلة في العالم التي تمكنت من الاستمرار في بنيتها الشفوية، وهو إقرار يدفعنا للتساؤل عن طبيعة أشكال التفاعل الرمزي التي مكنت هذه اللغة من الاستمرارية خارج مؤسسة المكتوب، وهو إشكال معرفي مهم في حد ذاته، ومن جانب آخر فان التنوع الثقافي و الجغرافي و التاريخي الذي تحمله منطقة القبائل يجعل البحث في أشكال الاتصال التي أوجدها المجتمع من أجل أن يستمر أكثر من مهم.

إننا نسعى للبحث في أشكال الاتصال التي أوجدها المجتمع القبائلي في غياب وسائل الاتصال الجماهيرية، إن عملنا لن يكون من أجل الحكم على الوضعيات المدروسة، ولا الحلول محلها، إن عملنا سيكون تمرينا من أجل الاستماع للفاعلين ولاستقراء ما أنتجه المجتمع من أجل أن يتصل وأن يستمر بالاتصال. ومن جانب آخر فإن الحدود الزمنية للبحث تتمثل في الفترة الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن الماضي، وهذا ما سنصل إليه من خلال مسح وافي لمعظم الأدبيات الخاصة

بالتاريخ الثقافي، الاجتماعي و السياسي الذي تحدث عن منطقة القبائل في الفترة المذكورة، وهي الكتابات و على معظمها الإيديولوجية الاستعمارية، ورغم ذلك فهي تعطينا بعض المؤشرات والمعطيات التي قد تضيء لنا طريق البحث عن الأشكال التي أوجدها المجتمع من أجل الاتصال، وتساعدنا ربما في فهم بعض مؤشرات بنية الاتصال في المجتمع التقليدي القبائلي. إن حدود دراستنا زمنيا منتصف القرن التاسع عشر و منتصف القرن الماضي، و مكانيا منطقة القبائل في حدود ميدان الدراسة، و في حدود ما جاء في الأدبيات التي سنستعرضها فيما يأتي من الدراسة.

2.أهداف البحث

يهدف هذا البحث الذي يندرج ضمن منظور أنثروبولوجيا الاتصال إلى الوصول إلى عدة أهداف منها:

أ- الهدف الأساسي لهذا البحث، و كغيره من الدراسات الكيفية هو الفهم، بمعنى البحث عن الدلالات التي يعطيها الفاعلون لوضعياتهم عبر تأويل أفعالهم، لغتهم و إشاراتهم، ومن المفروض أن يكون هذا هدفا لكل الدراسات الكيفية. **(1)**

ب-المساهمة ولو بالقليل في نقل الدراسات الاتصالية في الجزائر من مقاربات تحكمها التعاريف الكلاسيكية للاتصال، إلى تلك المقاربات التي توضح تعقيدات المسار الاتصالي في أية جماعة، وتنوع بنيات الاتصال بتنوع بنيات المجتمعات وبنيات تجارب الأشخاص في هذه المجتمعات.

ج- إثراء المنطلقات النظرية والمنهجية التي يعرفهما علم الاجتماع المعاصر اليوم في تأطيره للظاهرة الاتصالية، وتقاطع ذلك مع المقاربة الأنثروبولوجية و الاثنوغرافية للاتصال.

د- البداية في تأسيس أرضية تشكل معالم تنطلق منها الدراسات اللاحقة بغية تبديد الغموض الذي يكتنف المعرفة العلمية الاجتماعية و الأنثرويولوجية و الاتصالية للمجتمع الجزائري.

ه- محاولة المساهمة في نقل النظر إلى الأبحاث الأنثروبولوجية من مرحلة النظر إليها نظرة سلبية مرتبطة بالتراث الأنثروبولوجي الاستعماري إلى النظر إليها كمقاربة علمية لها أسسها في كل المجتمعات العلمية الأكاديمية.

و-محاولة تحديد معالم للأبعاد الأنثربولوجية الثقافية والاثنوغرافية في حدوث أنماط التفاعلات الممكنة في الفضاءات الاتصالية في المجتمع . لأن هذا التوجه من شأنه أن يؤسس للأبعاد الأنثربولوجية الثقافية والاثنوغرافية في مجال الاتصال الجماهيري، خاصة و أن هذا التوجه يعرف تطورا كبيرا في سياق الحياة الأكاديمية الغربية. **(2)**

3. منهج البحث

لازال النقاش الايبستمولوجي حول منهجيات البحث في العلوم الاجتماعية و الإنسانية غير مفصول فيه بعد، ولهذا تبقى مرحلة الحسم في الخيارات المنهجية لدى الباحث من اعقد المراحل، لأن الباحث يكون مرغما على الحسم في خيار منهجي يكون الأقرب إلى الإجابة عن إشكالية البحث وفي أحيان كثيرة تكون الخيارات صعبة، غير أن اختيارنا تم من منطلق الاقتراب من الفاعلين، أي من منتجي المعاني.

وهذا الإشكال تحدث عنه (جورج بالونديي) **Balandier Georges** ،الذي يدخل فيما اسماه "أزمة المناهج"، مركزا انتقاده على "المناهج الكمية"، التي تستعمل الكثير من التقنيات من أجل نتائج ليس لها مفعول كبير في فهم المجتمع، لذلك دعا بالونديي إلى علم اجتماع يتم مع الفاعلين، وهو ما سعينا للقيام به في هذه الدراسة.(**3**)

ورغم أن الاتفاق في المنهجيات لم يحدث وأن تم الحسم فيه في مجال علم المعرفة الخاص بمنهجية العلوم الاجتماعية و الإنسانية، إلا أن المتفق عليه هو أن المقاربة المنهجية لا يمكن أن تنشأ من فراغ نظري، وهو ما يِركز عليه مثلا(**سيكوريل) A.Cicourel**بقوله: "**إن كل خيار أو حسم في مجال الأبحاث الاجتماعية يجب أن يكون له مقابل نظريا ومفاهيميا**" (**4**). وقد تم الحسم في هذه الدراسة لصالح المقاربة الأنثروبولوجة الاتصالية كإطار نظري لمنهج الدراسة من أجل الوصول إلى تفكيك الإشكالية.

ونعتقد أن هذا الخيار المتبع هو الأقرب إلى الواقع الفعلي للفاعلين الاجتماعيين في الوضعيات المختارة لدراسة،مبتعدين بذلك عن المقاربات المنهجية التي شكلت مجال انتقاد رواد علم الاجتماع المعاصر، كما هو الشأن مثلا بالنسبة لبلومر **Blumer** أحد رواد التفاعلات الرمزية الذي انتقد بشدة لجوء الباحثين في العلوم الاجتماعية إلى وضع الثقة العمياء في الأدوات الإحصائية المتطورة و بناء النماذج الرياضية، وهو ما يذهب إليه أنصار الدراسات الكمية. (**5**)

ولقد تحدث **Sherzer Joel الذي يعتبر من أوائل طلبة Hymes Dell ، عن ضرورة أن " تكون لأنثربولوجيا الاتصال إمكانية تكوين أفراد يكونون قادرين على القيام بأبحاث حول مجتمعاتهم الأصلية، كباحثين ومحللين محليين، كمشاركين وملاحظين محليين**".(**6**)

وتساهم المقاربة الأنثروبولوجة في مجال هذه الدراسة في تجاوز ما أسماه الفيلسوف (أندريه أكون) **André Akoun** بحدود التوجه الامبريقي، والذي يرى أنه إذا ما اعتمد في الدراسات الاتصالية، لا يمكن إلا أن يعيد إنتاج أدبيات مهندسي الاتصالات الذين يختصرون مسار الاتصال في مخطط: مرسل-رسالة-مستقبل-آثار على حد قوله. (**7**)

و المقاربة التي اخترناها كما سنرى فيما يأتي لاحقا، هي الأقرب إلى إشكالية الدراسة، بالإضافة إلى أنها تتماشى مع انشغال ثقافي تتبناه مقاربة انثروبولوجيا الاتصال، ومن أجل تحقيق الأهداف التي رسمناها فيما سبق، استعملنا المسح الشامل للوثائق و الكتب التي تناولت بالدراسة منطقة القبائل كما سيأتي ذكر ذلك بالتفصيل فيما يأتي من الدراسة، وهي الطريقة التي يصطلح عليها بعض المتخصصين بالمنهجية بأنه منهجا مسحيا.

كما استخدمنا المنهج التاريخي من خلال الاطلاع على الوثائق التاريخية المختلفة الخاصة بتاريخ منطقة القبائل. ويعرف المنهج التاريخي من قبل **Maurice Angers** على أساس أنه عملية "إعادة بناء الماضي، بتفحص أحداثه انطلاقا أساسا من الوثائق والأرشيف "(**8**)

4.ميدان البحث و أدواته

إن الانتقال إلى الميدان هو أكثر من ضروري في مثل هذه الأبحاث، لكن هذا الانتقال ليس مسألة هينة من الناحيتين العملية و حتى النظرية، لأن الميدان يحمل الكثير من الضغوط، غير أنه لا يمكن تجاوز هذا لأنه لا يمكن تصور أنثروبولوجيا للاتصال بدون الاحتكاك بوضعيات مختلفة، و ضعيات ستكفل ضمان تراكم معرفي يساهم في إثراء هذه المجالات البحثية الهامة التي تبقى نادرة في السياق الجزائري، فرغم تنوع الوضعيات الثقافية في المجتمع، لا زالت رقعة الجهل بالمعرفة الاجتماعية العلمية للمجتمع الجزائري تتسع، وهو إقرار يعتنقه اليوم الكثير من الباحثين في العلوم الاجتماعية في الجزائر.

إن وضع الباحث في علوم الاتصال أعقد من غيره من التخصصات، حسب ما يراه ريمون وليامس **Williams Raymond** الذي أكد أن الباحث في علوم الاتصال يمكنه أن يتخذ عدة أشكال في البحث حسب تخصصه، لذلك يمكن أن يكون ملاحظا في بعض الأحيان عندما يتعلق بملاحظة تطور المؤسسات و أثارها في إطار علم الاجتماع، قد يكون مهندسا في اهتمامه بالتكنولوجيات و الأنساق الخاصة بالإدراك و الفهم و الرقابة، ويصبح في أحيان أخرى متخصصا في الثقافة، مهتما بالمعنى و القيمة، معنى هذه الأشعار أو تلك وقيمتها الاتصالية، أو قيمة و معنى اللباس و الجرائد و الأفلام ، و قد يصبح مهتما بعلم النفس بدراسته لنماذج معقدة و مركبة للاتصال الشخصي، و أخيرا قد يكون فيلسوفا ولغويا، عندما يتحدث عن بنيات الكلام و الاتصال. **(9)**

وما يقوله ويليمس نعتقد انه يشرح جيدا تعقيدات دراستنا، وتشعبها المتعدد التخصصات، وهو حال الكثير من الباحثين في مجال أنثروبولوجيا الاتصال. وقد أكد ايف وينكن في إحدى دراساته على صعوبة الميدان، مؤكدا على ضرورة تنويع ميادين الدراسة الأنثروبولوجية **(10)** ، و قد عبر لنا الباحث- الذي التقينا به في إطار إنجاز هذه الدراسة في 26سبتمبر 2000 بباريس- عن إهتمامه بالميدان المختار للدراسة، موضحا أن هذه الميادين تحمل الكثير من التنوع الثقافي الذي بإمكانه أن يساهم في إثراء أنثروبولوجيا الاتصال و علم الاتصال ككل. **(11)**

إن انتقالنا إلى الميدان، انطلق من انشغال عام حول كيف كان سكان منطقة القبائل، الذين يقطن معظمهم في مناطق معزولة وجبال وعرة، من أن يتصلوا و بأن يحدث تفاعل ضمن استمرارية للمجتمع، و ليتطور هذا أكثر مع قراءاتنا النظرية لأدبيات أنثروبولوجيا الاتصال و لأحاديثنا الأولية مع كبار السن من بعض شيوخ منطقة القبائل و ملاحظاتنا للحياة اليومية للمنطقة في فترة العطل الصيفية خاصة. لتبدأ رحلة البحث عن الوضعيات الاتصالية التي يوجدها المجتمع القبائلي من أجل ضمان استمرار يته الرمزية، و هي رحلة استغرقت تسع سنوات من البحث و التأمل و التساؤل و الملاحظات و الصياغة النهائية لهذا العمل.

الانتقال إلى الميدان له سلطة تأسيسية ليس لاختبار المفاهيم فحسب، بل يمكن كذلك أن يبني لمفاهيم جديدة، و هو الأمر الذي يشير إليه الكثير من المنظرين و علماء الاجتماع، فبيار بورديو Bourdieu Pierre مثلا يؤكد في كتاباته إلى أن انشغاله بميدان البحث في الجزائر مكنه من إنتاج العديد من المفاهيم:"**إن أغلبية المفاهيم التي أطرت**

أعمالي في علم اجتماع التربية و علم الاجتماع الثقافي ولدت من تعميم نتائج أعمالي الانثنولوجية و الاجتماعية التي أنجزها في الجزائر" . (12).

كما أكد دانيال كاتز **Katz Daniel** من جانب آخر أن "الدراسات الميدانية تفتح أفاقا جديدة لتطوير العلوم الاجتماعية، كما أنها يمكن أن تفجر قواعد العمل التقليدي المخبري، من خلال تطبيق مناهج جديدة لمشاكل أكثر تعقيدا للعلاقات الإنسانية (**13**).

يتمثل ميدان البحث في منطقة القبائل بشكل عام منذ الاحتلال الفرنسي للجزائر إلى غاية سنة **1962**، لأن الهدف كان محاولة البحث في الأشكال التقليدية للاتصال بمنطقة القبائل في ظل غياب وسائل الاتصال الجماهيرية، فهي محاولة من أجل جمع ما تمكنا من جمعه من خلال العمل الميداني و المسح البيبليوغرافي الشامل لمعظم ما كتب عن المنطقة من قبل الباحثين و العسكريين الفرنسيين بالأساس، وبعض الباحثين الجزائريين كذلك.

وقد اخترنا بعض قرى منطقة القبائل في البحث الميداني، و التوجه الأساسي لعملنا الميداني هذا كان مقابلة من يحملون ذاكرة المجتمع في و إدراكا لهم و تجاربهم، هؤلاء الذين ينتمون إلى جيل يقترب من الانقراض، وكان الميدان متنوعا، ممثلا نسبيا لتنوع منطقة القبائل من تضاريس و جغرافيا وتركيبة اجتماعية، رغم أن التمثيل هذا ليس هاجسنا الأساسي في هذا البحث، لأن مفردة واحدة تكفي لأن تكون موضوع دراسة و بحث بحكم منطق منهجية انثروبولوجيا الاتصال، لكن فضلنا تنويع و مضاعفة

الوضعيات و الفاعلين في البحث حتى نعطي للبحث أكثر الحظوظ للنجاح أو على الأقل التقليل من احتمالات الفشل.

وقد وقع اختيارنا على قرية بني حافظ في بني ورتلان بولاية سطيف، وقرية أورير بقنزات و لاية سطيف ، وقرية تالة معلة بزكري بعزازقة ولاية تيزي وزو، وقرية عبادة بأعفير، دائرة دلس ولاية بومرداس، و قريتي آيت عجيسة و إجذارن ببني معوش و لاية بجاية. و هو ما يظهر للوهلة الأولى أن القرى المختارة تنتمي إداريا إلى أربع ولايات مختلفة، وهي ولايات سطيف، بجاية، بومرداس، وتيزي وزو.

تعرف هذه المناطق تنوعا في التركيبة الاجتماعية و التضاريسية و الجغرافية، مما يعطي للبحث فرص وضع هذا التنوع كعامل إضافي فيما تعلق بمدى تنوع أو تغير بنية هذه الأشكال الاتصالية موضوع البحث.

و الاختيار كان لأسباب عملية بحتة، ففي كل وضعية من الوضعيات السابقة كان لنا مخبرا مكننا من الدخول والولوج إلى مقابلة مبحوثين سؤالهم الأول من خلال تنشئتهم الاجتماعية هو السؤال"من أنت؟و من أين جئت؟، أي سؤالهم عن الانتماء، ولهذا كان لهؤلاء المخبرين* الدور الفاعل في نجاحنا وفي مقابلة هؤلاء الذين لم يعد الكثير منهم من هذه الدنيا، أما فيما تعلق بمنطقة بني معوش بولاية بجاية فإن الأصول الاجتماعية لأولياء الباحث تنحدر من هذه المنطقة، ولهذا فالحرية كانت كبيرة في البحث و الملاحظة و المقابلة.

و لقد تم تعاملنا مع الميدان في فترات متقطعة مدة سنتين من 2004 إلى 2006، وفق التوزيع التالي، من 14إلى 21مارس 2004 في بني حافظ بولاية سطيف ، من 19ماي إلى 18جوان 2004 بالنسبة لأورير بقنزات ، و الفترة من 21مارس إلى 30مارس 2005 بثالة معلة بزكري بعزازقة ولاية تيزي وزو، والفترة من 01جوان إلى 15جوان 2005بقرية عبادة بأعفير، و في الفترة بين 1أوت إلى 31أوت 2006 بقريتي آيت عجيسة وإجذارن ببني معوش و لاية بجاية.

عدد المقابلات التي أجريت في كل الوضعيات تقدر بـــ30مقابلة، حيث تم مقابلة 30 مبحوثا، 16امرأة و14رجلا، وهو عدد معتبر، من منطلق أنه من الصعب بما كان مع الانشغالات اليومية لهؤلاء و تدهور الحالة الصحية للكثير منهم مع تقدمهم في السن من إقناعهم بالحديث إلينا ، و صعوبة وضعهم في حالة من الثقة التي تجعلهم يتحدثون بكل حرية.

وتتوزع عدد المقابلات وعدد المبحوثين حسب كل قرية كما يلي:

- قرية بني حافظ في بني ورتلان بولاية سطيف 03 مبحوثين، امرأتان و رجل واحد.
- قرية أورير بقنزات و لاية سطيف 10 ، 07نساء و 03رجال
- وقرية تالة معلة بزكري بعزازقة ولاية تيزي 02، امرأة واحدة و رجل واحد
- قرية عبادة بأعفير، دائرة دلس ولاية بومرداس وزو 03 ، امرأتان و رجل واحد
- و قريتي آيت عجيسة و إجذارن ببني معوش و لاية بجاية. 10، أربع نساء و 06رجال

المجموع30 مبحوث.

و المبحوثين الذين تقابلنا معهم اخترناهم انطلاقا من متغير تقدم سنهم مع الاحتفاظ بكامل قواهم العقلية، لأن الهدف كان استقراء ذاكرة هؤلاء وذاكرة أبائهم و أجدادهم لأن الذاكرة كانت ولا زالت تنتقل بشكل شفوي من السلف إلى الخلف.

وقد كانت الفئات العمرية لهؤلاء تتراوح بين 57و95سنة، ومعدل العمر كان في حدود 75سنة، وهو ما يتناسب جيدا مع الهدف و هو الحديث عن الأشكال التقليدية للاتصال من منتصف القرن 19إلى منتصف القرن الماضي. وهذا أمر أكثر من مهم خاصة إذا علمنا أن كل المناطق المدروسة عانى سكانها من آثار قطيعة عنيفة القرن الماضي مع الجرائم التي ارتكبها الجيش الفرنسي، مع ما يشكل ذلك من قطيعة على مستوى النمط المعيشي والوسائل المادية للإنتاج التقليدي. و يمكننا التعريف بالقرى المعنية بالدراسة بشكل مختصر من حيث موقعها الجغرافي أساسا، وبعض الخصوصيات لكل قرية.

قرية بني حافظ في بني ورتلان بولاية سطيف.

وتسمى كذلك آث حافظ، و تقع على بعد 350كلم شرق الجزائر العاصمة، وعلى 70 كلم من مدينة سطيف، و من بين المدن المجاورة لهذه القرية بني ورثلان، عين لقراج، بني شبانة، وبني معوش. و لا يوجد في القرية اليوم إلا المئات من السكان بحكم الهجرة نظرا لصعوبات العيش وعدم توفر فرص العمل للشباب. و لم تدخل الكهرباء لهذه القرية إلا في نهاية القرن الماضي.

و قد عرفت هذه الناحية بمدرستها القرآنية، و بعالمها الديني الشيخ المولود الحافظي الأزهري الذي درس و علم في جامع الأزهر، و قد ذكر المبحوثون هذا في مقابلاتنا، مما يؤكد أن الشيخ كانت له سلطة معنوية في المنطقة، ويفتخر السكان بانتسابه للقرية، مما يوضح أن هؤلاء يعتقدون انه معلم أساس من هوية القرية. يتسوق سكان قرية بني حافظ في السوق الأسبوعية لبني ورثيلان، والتي تعقد كل يوم جمعة.

قرية أورير بقنزات و لاية سطيف

تعتبر قرية اورير بقنزات واحدة من قرى بلدية و دائرة قنزات، وهذه القرى متنوعة وكثيرة، كقرية ثمنقاش، ثوريرت يعقوب، تيزي مجبر، إغيل لحميس، ثوريرت ثملالت، فوملال،تاماست، ثيغرت، سيدي الجودي وغيرها من القرى.

تقع هذه القرية غرب ولاية سطيف على السلسلة الجبلية لجبال البابور، وهي محاطة ببلديات حربيل، و عين لقراج، وبلديات ولايات برج بوعرريج كزمورة وغيرها.

يبلغ عدد سكان قنزات ككل 8ألاف نسمة على مساحة تقدر بــ 147كلم مربع، و تاريخيا، تنتمي قرية أورير و كل قنزات إلى جماعة بني يعلى، التي تحمل اسم مؤسسها سنة 1061. يعيش سكان هذه القرية من الفلاحة أساسا، خاصة، من التين و الزيتون والبلوط. السوق الأسبوعية لهذه القرية هي سوق قنزات التي تعقد كل يوم أربعاء.

قرية تالة معلة بزكري بعزازقة ولاية تيزي وزو

تحمل هذه القرية اسم ينبوع من ينابيعها، وتقع قرية ثالة معلة في بلدية زكري بدائرة عزازقة بولاية تيزي وزو، على بعد 51كم من مدينة تيزي وزو، و هي واحدة من 32قرية تتشكل منها بلدية زكري، و قد عرفت هذه القرية في العشرية الأخيرة من القرن الماضي و بداية القرن الحالي أحداث عنف في إطار الأزمة الأمنية التي عاشتها الجزائر، مما دفع بأغلبية سكانها إلى مغادرة القرية و اللجوء إلى مقر دائرة عزازقة، وبقيت القرية تقريبا ميدانا للصراع الدموي بين قوات الأمن و الجماعات المسلحة، و تشير الأرقام الرسمية اليوم إلى أن كل منطقة زكري لم يعد فيها أكثر من 3700ساكن بسبب المخاطر الأمنية.

و الشيء المميز في المنطقة هذه موضوع الدراسة، أنه تبقى بعض القرى فيها إلى تاريخ تحرير هذه الدراسة بدون كهرباء، فشبكة شركة الكهرباء لم تصل هياكلها بعد إلى قرى بونعمان، و تيزغارين، و أمالو، وهو ما يعني أن سكان هذه القرى يعيشون في عزلة على مستوى التعرض للتلفزيون على الأقل، وهي وضعية قد تشكل مجالا لأبحاث أخرى حول سلوكيات جماعة اجتماعية تعيش بدون كهرباء في مطلع هذا القرن.

قرية عبادة بأعفير، دائرة دلس ولاية بومرداس

تقع هذه القرية على بعد 20 كلم من دائرة دلس، وعلى بعد 70كم من مقر الولاية بومرداس، و 120 كلم من الجزائر العاصمة، يحدها شرقا منطقة تيغزيرت بولاية تيزي وزو، وجنوبا منطقة ماكودة –تيزي وزو، و غربا منطقة دلس، و شمالا البحر.

وما تتميز به منطقة أعفير بالمقارنة مع القرى الأخرى موضوع الدراسة ، هو تنوع تضاريس المنطقة وانفتاحها على البحر، بالإضافة لقربها من عدة مناطق تتحدث فيها عدة جماعات اجتماعية اللغة العربية، وهو ما يعطي للمنطقة أهمية إضافية من الناحية العلمية خاصة في حديثنا عن الاتصال.

قريتا إجذارن و آيت عجيسة بني معوش

تضم بلدية بني معوش أكثر من 17 قرية و هي بلدية مشهورة أساسا بطابعها الفلاحي، و بكونها منطقة جبلية تقع بلدية بني معوش في الجنوب الغربي لولاية بجاية يحدها من الشمال كل من، بلديتي سمعون وبرباشة ، و من الجنوب بلدية بني ورتيلان ، أمّا شرقا فتحدها بلديتا بني موحلي و بني شبانة ، و في الجهة الغربية تحدها بلديتا صدوق و بوحمزة ، يبلغ عدد سكانها 15457 نسمة حسب احصائيات 1991، يتميز مناخ منطقة بني معوش بشتاء بارد و ممطر، و بالثلوج الكثيفة بما أن المنطقة تقع على علوّ 1200 م أما فصل الصيف فهو حار على العموم .

تقع قرية آيت عجيسة (اجيسن كما يسميها أهل المنطقة) في الجنوب الشرقي لبلدية بني معوش تبعد عن مقر البلدية ب 09 كيلومترات . تعتبر قرية آيت عجيسة من أكبر القرى على مستوى بلدية و دائرة بني معوش ، من حيث الكثافة السكانية و المساحة ، حيث يتعدى عدد سكانها 3000 نسمة . تقع قرية إجذارن على بعد

كيلومتر واحد و نصف الكيلومتر عن مقر بلدية بني معوش و بالتالي فهي الأقرب من مقر البلدية بالمقارنة بقرية آيت عجيسة .

حدثنا العديد من شيوخ القرية ، أنّ إجذران اسم القرية هو جمع ل " إجذار " (بمعنى البيت القصديري باللغة العربية)، فالاسم حسبهم يشير إلى مرحلة تاريخية ليست بالقديمة قد تعود إلى بدايات دخول الإستعمار الفرنسي إلى مدينة بجاية حيث صعد أحد سكان قرية مجاورة " مزيتة " (أو إيمازيثان بتعبير أهل المنطقة) و بنى بيتا من الطوب ، ليتوالى بعد ذلك انتقال العديد من سكان " مزيتة" إلى هذه البيوت القصديرية (أو إجذران باللغة المحلية) فأصبحت هذه القرية " الجديدة " تحمل هذا الاسم إجذران . تعتبر " إجذارن " أصغر قرية في منطقة بني معوش مساحة و سكانا ، حيث لا يتعدى عدد سكانها 300 نسمة .

أمَا بالنسبة لأدوات البحث، سنحاول الإجابة عن تساؤلات هذه الدراسة من خلال استعمال الأدوات الأقرب إلى طبيعة الدراسة ، متفاديين كل الأدوات التي تدخل في نطاق الدراسات الكمية و التي نعتقد أنها لا تخدم موضوعنا ولا المقاربة النظرية التي تم تبنيها، وقد تم استبعاد هذه التقنيات و الأدوات، لكون هذه التقنيات هي من عمق الدراسات الكمية وهو ليس مجال دراستنا.

وما يعزز توجهنا في تفادي كل الأدوات الكمية و الإحصائية، ماذهب إليه العديد من رواد علم الاجتماع المعاصر،و منظري أنثروبولوجيا الاتصال، من أن هذه الأدوات الكمية تبتعد عن حقيقة المجتمع وواقع الفاعلين الاجتماعين، وهو ما ذكره **سيكوريل**

Cicourel مثلا :" إن أدوات القياس ليست صالحة لأنها تفرض إجراءات رقمية خارجة عن العالم الامبريقي كما يصفه علماء الاجتماع، وعن مفاهيمهم القائمة على أساس هذا الوصف". (14)

إذن الأدوات الكمية و الإحصائية لا يتم استخدامها كثيرا من قبل علماء الأنثروبولوجيا و من قبل العديد من المدارس التفاعلية الاجتماعية المعاصرة، و لذلك فإن أدواتنا المختارة في دراستنا تهدف إلى الاقتراب من الفاعل الاجتماعي و من وضعيته الاجتماعية و الاتصالية بغية الفهم أو على الأصح التقليل من الغموض وسوء الفهم الذي يكتنف المعرفة الاجتماعية و الاتصالية خاصة تلك المتعلقة بالمجتمع الذي نعيش فيه.

إن طبيعة موضوعنا تبين أننا لم ننتقل إلى الميدان في تحقيقنا الميداني من أجل تأكيد فرضيات أو نفيها، بل ما نقوم به هو استقراء تأويل ما جمعناه من الميدان. ولهذا كله تم استخدام المقابلة كأداة أساسية في البحث، والتي تسمح بشكل أو بآخر بإعطاء الكلمة لمفردات مجتمع البحث، بالإضافة إلى الملاحظة و مسح وافي لكل الأدبيات الخاصة بالتاريخ الثقافي، الاجتماعي والسياسي الذي تحدث عن منطقة القبائل من منتصف القرن الماضي و ما قبل الماضي، وهي الكتابات التي رغم طابعها الإيديولوجي الاستعماري توفر لنا بعض المؤشرات والمعطيات الهامة التي تضيء لبعض مما توصلنا إليه في الميدان.

إن المقابلة التي تم استخدامها في هذه الدراسة تتلاءم جيدا مع طبيعة الدراسات الكيفية التي تعتبر دراستنا هذه واحدة منها، كما أنها تتلاءم مع كل الدراسات التي تتناول بالدراسة ما يحدث في المجتمع، خاصة إذا ما تم تعريف علم الاجتماع بأنه علم المقابلة على حد ما أكده (هيوز) Hughes . **(15)**

و الذي أضاف بأنه في 'إطار المقابلة فإن الشخص المبحوث تكون له سهولة استثنائية في التعبير، لذلك فإن المقابلة تكون محل توافق بين الباحث و المبحوث، حيث تترك الحرية للمبحوث للتعبير مع تدخل ثانوي للباحث من أجل تسيير المقابلة" **(16)**وهو ما عملنا به قي مقابلاتنا المختلفة و التي سمحت لنا بتسجيل **36**ساعة ونصف الساعة من المقابلات المختلفة مع أشخاص من الجنسين عاشوا طفولتهم في الغالب في بدايات القرن الماضي في جهات متعددة من منطقة القبائل. وهي القرى المشار إليها سالفا.

وقد كانت مهمتنا هذه صعبة، طالما أن المقابلة كوضعية ليست سهلة على الباحث، الذي بذل جهدا معتبرا من أجل كسر كل الشكوك التي تنتاب بعض المبحوثين حول الغاية من هذه المقابلات و من طرح هذه الأسئلة، وهو أمر يدخل في نطاق عمل الباحث الذي كان يتوقع هذه العوائق. خاصة و أنه ذهب إلى اختيار المقابلة المفتوحة و التي تعتبر من أصعب الأنواع على المستوى العملي و الإجرائي على حد ما أكدته الباحثة (مادلين غرافيتز) **_Madeleine Grawitz (17).**

أما بخصوص المصادر المكتوبة، ففي حدود علمنا و بحثنا، لا نعتقد أنه توجد أية دراسة تناولت موضوع بحثنا، أي الأشكال التقليدية للاتصال في منطقة القبائل، و لا نقول هذا من أجل إظهار أسبقية ما نقوم به أو شيئا من هذا القبيل، ولكن فقط من أجل التأكيد على عدم تمكننا من قراءة أي بحث أو دراسة تناولت هذه الإشكالية بالدراسة:

كيف كان المجتمع الجزائري يتصل في غياب وسائل الاتصال الجماهيرية؟

وقد واجه الباحث في ظل هذا الفراغ المعرفي حول الاتصال في المجتمع الجزائري، ونقص المعرفة الاجتماعية و الإجابات عن الكثير من التساؤلات، الاختيار بين مسألتين، إما الاستسلام و تغيير موضوع البحث، أو الاستمرار مع مخاطر عدم إتمام المشروع. ولقد فضلنا الطريق الثاني، وكان لنا ما أردنا، على الرغم من أننا غير متأكدين من نجاحنا في التناول، غير أننا نفترض بأننا طرحنا الأسئلة التي يجب علينا طرحها.

واجهنا هذا النقص في التراكم المعرفي، و بالإضافة للمقابلة و الملاحظة في البحث الميداني، قام الباحث بمسح شامل لجل الأدبيات الاستعمارية خاصة التي أنجزت حول منطقة القبائل، و هي الدراسات الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن الماضي، وهي الكتابات المعروفة بالخصوصيات التي أشير إليها سابقا.

وقد استعنا في تصنيف هذه الأدبيات بعمل الباحث (فرانسوا لايمدورفر) **Leimdorpher François (18).** الذي ميز بين خمس مراحل لبروز الخطاب العلمي و المعرفي للدراسات الكولونيالية حول الجزائر تتمثل في :

1-قبل الحملة الاستعمارية (1830)

2-مرحلة الدراسات العسكرية(1830-1870).

3-مرحلة الكتابة و البندقية (1870-1914).وهي الدراسات التي تجمع بين العلم و القوة.

4-الذكرى المئوية 1930 التي تمثل الرجوع إلى الدراسات العسكرية و الأكاديمية معا.

5-عودة البندقية (1870-1914) وهي تمثل مرحلة المقاومات المنظمة.

و من حيث طبيعة الدراسات يمكننا تصنيفها إلى ثلاث، الدراسات الاستكشافية و الدراسات العسكرية والدراسات الأكاديمية. وقبل التفصيل في هذا التصنيف وفي استفادتنا منه فما يخص مجال بحثنا، فإننا ننبه على أمر أساسي أن مساهمة الباحثين الجزائريين في هذه الدراسات ضعيفة جدا، وهو ما يرجعه (فرانسوا لايمدورفر) **Leimdorpher François**إلى السياسة الاستعمارية التي كسرت الأنساق التعليمية و التكوينية التقليدية كالمدارس القرآنية والتعليمية الأخرى التي كانت لا تتحكم فيها من قبل، **في** الوقت الذي سمحت بتأسيس جامعات معربة في تونس و في المغرب. **(19)**

وتوضح الإحصائيات كذلك أن عدد الجزائريين في الجامعات التي أسستها السلطات الفرنسية الاستعمارية كانت أكثر من ضعيفة، ففي سنة 1920 كان عددهم 47في كل كليات جامعة الجزائر، أي نسبة 3.4بالمائة من المجموع الكلي للطلبة، في سنة 1930، أي بعد عشر سنوات وبعد قرن من احتلال الجزائر، أحصى عميد الجامعة في تقريره السنوي 92طالبا جزائريا من مجموع 2014طالبا أي نسبة 4.5بالمائة، وفي 1936 كان عددهم 94 من مجموع 2258أي 4.16 بالمائة، وفي 1938كان هناك 112طالبا من مجموع 2211أي 5بالمائة، لتتقلص هذه النسبة سنة بعد ذلك، حيث كان عدد الطلبة الجزائريين يقدر بـــ 94طالبا من مجموع 2246أي نسبة 4.18 بالمائة **(20)**.

كل هذه المعطيات توضح سيطرة النظرة الاستعمارية على هذه الدراسات فالمعرفة العلمية في هذه الفترات كانت قضية احتلال كما أكد (لوكاس وفاتان) **Lucas.P et Vatin (21)**،فقد بدأت هذه الدراسات مع العسكريين و بهم وتتطور في الميدان بتطور العمليات العسكرية.

1-الدراسات الاستكشافية : قبل الحملة الاستعمارية (1830)

و يمكن الحديث هنا عن الدراسات الاستكشافية، حيث بدأت الكتابات الاستكشافية من أجل فهم المجتمع الجزائري بغية احتلاله منذ السنوات الأولى للقرن السابع عشر، واستمرت حتى نهاية القرن الثامن عشر.

وقد كانت هذه المخطوطات و الوثائق من اجتهاد الكثير من المعاصرين و المسافرين و القناصل المتوجهين إلى شمال إفريقيا قبل سنة 1830، و كانت تهتم كثيرا بوصف العادات و أخلاقيات و قيم الجماعات والممالك البربرية، كما أنها ركزت اهتمامها على التاريخ الاجتماعي و الأبعاد الجغرافية المميزة للوسط الطبيعي للمنطقة، وكان الباحثون و النقاد يصفون تلك الأدبيات بالمرحلة الاستكشافية، مما يدل على أن مشروع استعمار الجزائر بدأ قبل 1830.

ومن بين أهم ما كتب في بدايات هذه المرحلة مساهمة (بايسنال) Peyssonnel في سنة 1725 و كذلك (شاو)Shaw الذي ترك كتابات هامة حول الجزائريين بين سنة 1720إلى سنة 1752، وحينها كان مسافرا إنجليزيا إلى الجزائر قبل أن يعين كممثل للكنيسة لدى القنصل البريطاني في الجزائر**(22)** .

و كانت هذه الكتابات و النصوص بمثابة توجيهات و إرشادات عملية اعتمدها الجنود الفرنسيون أثناء دخولهم إلى أرض إفريقيا، إضافة إلى الوثائق التاريخية حول الجزائر للقنصل الأمريكي (شالر) Shaler **(23)** التي نشرت في بوسطن.

ومن بين أهم الدراسات في هذه المرحلة، نجد الدراسة المشهورة لـــ(إميل كاريت) **Carette . E,**،**(24)** وما يهمنا في هذه الدراسة ما يتعلق بمنطقة القبائل، إذ خصص هذا الباحث حيزا هاما لهذه المنطقة ، و تعرض بالتفصيل إلى المعطيات الثقافية و التاريخية و كذلك لأهم الخصوصيات الاجتماعية لهذه المنطقة، وقد عمل المؤلف في الوقت ذاته على رسم أهم المخططات اللغوية للغة الأمازيغية. هذه الدراسة تعتبر من بين أضخم الدراسات، حيث تحتوي على أربعين مجلدا.

2- الدراسات العسكرية(**1830-1870**).

وقد قامت هذه الأبحاث على يد العسكريين في الميدان، إذ صاحبت الحملة مباشرة، والميزة في هذه الدراسات أن أصحابها ضباط مكونون للجيش الفرنسي و في نفس الوقت هم الباحثون و المنتجون لهذه الدراسات.

ويتفق أغلبية المؤرخين لهذه الفترة على أن الدراسات التاريخية العسكرية هي تلك الأبحاث التي امتدت بين سنة 1830و 1870، وهو ما يؤكده مثلا كل من(لوكاس) و(فاتان) **Lucas.P et Vatin (25)**و (فاني كولونا) **Colonna Fanny (26) .**

وتعتبر أعمال (هانوتو) و (لوترنو) من أول هذه الدراسات و أشهرها، فدراستهما بعنوان'منطقة القبائل وأعرافها"(**27**) صدرت سنة 1893، صنفت ضمن المشاريع البحثية الكبرى لمشروع الجزائر الفرنسية خاصة إذا علمنا أن الفترة التاريخية التي أنجزت فيها سنة 1868 جاءت قبل الانتفاضة الكبرى للقائدين المقراني و الحداد في منطقة القبائل

و إلى جانب هذه الدراسة، صدرت دراسة أخرى مهمة لـــ'جول ليورال" **(28)** حول الأعراق البربرية لمنطقة قبائل جرجرة، وتندرج ضمن حقل الدراسات العسكرية التي تبلورت خاصة بعد نجاح الحملة الاستعمارية التي هيأت أرضيتها الأبحاث الاستكشافية التي تكثفت قبل سنة 1830، وما يميز هذه الدراسة أكثر هو تاريخ صدورها، وهو نهاية 1892.

وما يهمنا في هذا الكتاب أكثر هو ما تعلق بتحليل الجوانب التاريخية و الاجتماعية للمنطقة، وكذا مختلف النشاطات الاقتصادية و الثقافية للقرى القبائلية، وأهم نقطة توقفت عندها هذه الدراسة تمثلت في محاولة تحليل و تفسير تاريخي و اجتماعي للحركة الثورية التي ظهرت في منطقة القبائل و يتعلق الأمر بحركة المقاومة الشعبية للقائدين المقراني و الحداد سنة 1871.

الدراسات الأكاديمية

وتتميز هذه الدراسات عن السابقة بكون معديها من الجامعيين في إطار أبحاثهم الجامعية و الأكاديمية، تمحورت هذه الأبحاث أساسا حول الايدولوجيا العلمية و العرفية للإدارة الاستعمارية، حيث بقيت الأبحاث رغم طابعها الأكاديمي في خدمة المشاريع الاستعمارية، ويعتبر الباحث **إميل مسكراي** (29) **فيما** يخص مجال بحثنا وهو منطقة القبائل أحد أهم الجامعيين الممثلين لهذا النوع من الدراسات بالإضافة إلى **أنريه باسيه.** لتتبعها دراسات الآباء البيض **(30)**في إطار ما كان يعرف بـــ :

. Fichiers de Documentation Berbère

وما يميز أكثر الدراسات في مواضيع الأبحاث بجامعة الجزائر في هذه المرحلة ، هو الانقسام الكبير الذي كان واضحا في الوسط الأكاديمي الجامعي بين أنصار "الجزائر فرنسية'و أنصار 'الجزائر جزائرية" الذين كانوا يضعون مسألة شرعية الخطاب الكولونيالي محل شك وتساؤل.

وتكشف الإحصائيات الخاصة بمواضيع الأبحاث بجامعة الجزائر، عن مناقشة 300أطروحة جامعية من سنة 1911إلى سنة 1962، وهي مقسمة من الجانب الموضوعاتي على النحو التالي:

جدول يوضح توزيع الأطروحات الجامعية بجامعة الجزائر حسب المواضيع من 1911إلى 1962

البلد	عدد المواضيع	%
الجزائر	104	36.66
شمال إفريقيا	21	07.0
المغرب	23	07.66
تونس	13	04.33
الدراسات الإفريقية	17	05.66
مواضيع فرنسية	122	40.66
المجموع	300	100

5 . مفاهيم البحث

إن المفاهيم التالية نشأ بعضها من صلب أنثروبولوجيا الاتصال، وبعضها الآخر نشأ من علم الاجتماع المعاصر ومن الأنثروبولوجيا العامة، و ستكون المفاهيم الثمانية الأولى، هي المفاهيم التي جاء بها مؤسس أنثروبولوجيا الاتصال**(32)** في طرحه لنموذجه الذي سنتناوله في شرحنا للمقاربة النظرية للبحث.

1- **السياق**: **setting :**وحدده في مكان، و **وقت و** أجواء الاتصال.

2- **المشاركون**: **Participants :** كل المشاركين سواء أكانوا قد اخذوا الكلمة أو لا.

3-**الهدف أو المنتهى** : **Ends**: ويقصد به هدف و نتاج اللقاء

4-**الأفعال**:**Acts**: ويقصد به الرسائل في حد ذاتها، في موضوعها و في شكلها.

5-النبرة:**Keys :** الخصائص البروزودية للرسائل، أي خصائص نبرة الرسائل.

6-**الوسائل**:**Instrumentalities :** ويقصد بها وسائل الاتصال، وتتضمن الوسائط و القنوات-اللغة المنطوقة، المكتوب، والمحاورة، والمدونات-لغات، لهجات، و مستويات اللغة-.

7- **المعايير**:**Norms :** معايير التفاعل التي تضبط أخذ الكلمة و توزيعها، وقواعدو معايير التأويل التي تأخذ بعين الاعتبار الخلفيات و الاختلافات الاجتماعية و الثقافية.

8 - **الأنواع**: **Genres:** ويقصد بها أنواع أو أنماط الخطابات، أي الفئات التي يصنف من خلالها أعضاء جماعة ما نشاطاتهم اللفظية-قصص، حكايات غريبة، مآسي.

9-**مفهوم التقليدي:**غالبا ما يستعمل مفهوم ما هو تقليدي، في عده تخصصات و بمضامين متفاوتة المعنى، غير أنه يمكن التأكيد على أن المعنى الأكثر اتفاقا بين مختلف التوجهات، هو "التوافق مع القواعد و المعايير المرتسمة اجتماعيا"و"الانخراط في النظام الخصوصي للمجتمع و لثقافة معينة". إن التقليدي –حسبما يرى بالولنديي-' يسير و يدخل في الوعي الجماعي و الفردي، و في مجال العلاقات التأسيسية للحياة الاجتماعية) **(33)**.

10- **التفاعل(Interaction)**: ويستعمل في هذا السياق للدلالة على الـــتأثير الذي يقوم به الشركاء،-أفراد أو جماعات-في تبادلهم عندما يكونون حاضرين مع بعضهم البعض، و يمكن لهذه التفاعلات أن تكون موجهة في وضعيات وجه لوجه أو في أحاديث متبادلة، أو غير موجهة كأن تكون في وضعيات لحضور مشترك في الشارع أو في الفضاء العام**(34)** .

11-الوضعية الاجتماعية Situation sociale : والمقصود بها ثنائية الفضاء- الزمان التي يتم تحديدها بشكل تعاقدي، حيث أن شخصين أو أكثر يشتركان في الحضور ويتقاسمان اللغة و الاتصال والنشاطات**(35)** .

12-عالم الحياة اليومية: المجال الكامل الخاص بتجربة الفرد المحاط بالأشياء و الأشخاص والأحداث و التي يلاقيها في سعيه إلى تحقيق الأهداف في الحياة**(36)**، وهو العالم الذي يعيشه الفرد بشكل روتيني و لا يتساءل في غالب الأحيان عنه.

6.الأدبيات السابقة

نعتقد أن الدراسات السابقة التي تخص المقاربة النظرية المتبناة في الدراسة أو تلك المتعلقة بأشكال الاتصال التقليدية غير متوفرة في الجزائر، إلا ما ندر ،وهو الواقع الذي يمكن إقراره من خلال العودة إلى الأبحاث والأطروحات الأكاديمية في فضاء الحياة الجزائرية و حتى المغاربية كما سيأتي في الفصول اللاحقة.

وبما أن هذه الدراسة قائمة على خلفية أنثروبولوجيا الاتصال ، وتحتك بمقاربة نظرية معاصرة بدأت تطبيقاتها الميدانية في منتصف السبعينيات من القرن الماضي و تعرف في الوقت الحاضر تطويرا ملحوظا، خاصة مذ التسعينيات من القرن الماضي ، سنشير فقط إلى بعض الدراسات التي تناولت إشكاليات مختلفة من الدراسة بهذه المقاربة النظرية، ومن بين هذه الدراسات يمكن أن نستعرض أن يلي:

1-دراسة ستوارت سيقمان Stuart J. Sigman سنة 1979. (37)

وهي دراسة تمت بمقاربة انثروبولوجيا الاتصال، حيث اهتم الباحث بدراسة قواعد المحادثة و التخاطب في دار للعجزة في فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية، وقد اهتم هذا البحث بدراسة بنيات الاتصال وليس المؤسسات و الأشخاص.

وقد شرح الباحث سبب اختيار انثروبولوجيا الاتصال، مؤكدا أن ذلك يرجع من بين ما يرجع إلى اهتمام هذه المقاربة بدراسة و تحليل السلوك في إطار وحدات اجتماعية

ورمزية أكثر اتساعا، وقد امتدت هذه الدراسة من جانفي إلى ماي 1978-مدة خمسة أشهر قام الباحث بتسجيل مجموعة من الأحاديث بين المقيمين في دار العجزة و الزوار و عمال هذا المركز ، وفي ذات الوقت جمع الباحث ملاحظات أخرى متعلقة بنشاطات اجتماعية مختلفة، وانتهى صاحب الدراسة إلى مقابلة هذه الأحاديث و الملاحظات بمختلف النشاطات الاجتماعية والنقاط الفيزيائية والعلاقات الشخصية داخل المركز.

و انتهى الباحث إلى مجموعة من الاستنتاجات سمحت له بالتأكيد على أن تحليل القواعد التي تحكم سلوكا اجتماعيا ما —كما هو الشأن بالنسبة للمحادثة في هذه الدراسة- من شأنه أن يؤدي إلى عمل أكثر اتساعا ويتعلق الأمر بدراسة القواعد التي تدير الحياة في المجتمع.

2-دراسة إمانويل لالمون **Emmanuelle Lallement** بعنوان :

« Au marché des différences Barbes ou la mise en scène d'une société multiculturelle .Ethnologie d'un espace marchand Parisien »

وهي أطروحة تقدمت بها الباحثة لنيل شهادة دكتوراه في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الاثنولوجيا.**(38)**

ارتكزت دراسة الباحثة، على تحليل ديناميكية سوق بحي (بارباس) **Barbes** في الضاحية 18 بباريس. وقد اهتمت الباحثة بالإضافة للعلاقات الفضائية في السوق لاستعراض الاتصال الاجتماعي في هذا الفضاء، وقد خلصت صاحبة البحث للقول بأن الفاعلين في فضاء السوق يقومون بإرساء فضاء للاتصال يتم تحديده اجتماعيا من وضعية الفضاء في حد ذاتها.

وضعية السوق المختار للدراسة، جد مهمة من الناحية المعرفية –حسب ما أكدته الباحثة- حيث أن الأصول الاجتماعية و الثقافية للمتسوقين وللتجار متعددة ومختلفة، فكل شخص أجنبي بالمقارنة مع الآخر، لذلك فإن الاتصال يتم بشكل فكرة "مجتمع متعدد الثقافات'، وبذلك تعتقد الباحثة أن الذي يحدث في السوق هو أن كل شخص فيه يلعب على وجوده في مجتمع متعدد الثقافات، فبشكل تخيلي كل الناس يتشابهون، وكل الناس مختلفون، و حيث نكون مختلفين لأننا متشابهون، وحيث نكون متساوين لأننا كلنا مختلفون. وبهذه الدراسة فتحت **Emmanuelle Lallement** أنثروبولوجيا الاتصال على إشكالية التعدد الثقافي والتي لم يسبق وأن تم تناولها من قبل مؤسسي هذا التوجه خاصة في النطاق الحضري.

3-دراسة لوهيس جون **Lohisse Jean** حول الاتصال القبلي في إفريقيا(39)

انطلق جون لوهيس **Lohisse Jean** من التساؤل حول سبب وجود توجه لاعتبار ما هو تقليدي بأنه قديم و مبتذل و متخلف، وهو ما يراه بأنه يشكل موقفا غير علمي، ولهذا بدأ الباحث من طرح تساؤلاته حول سر اعتماد التبادل الشفوي كأساس في الاتصال في بعض الفضاءات و الوضعيات الاجتماعية، وفي ذات الوقت نجد أنه في وضعيات أخرى لا يؤخذ إلا بالمكتوب؟

أكد الباحث أن هذا التساؤل شغله منذ بداياته العلمية، موضحا بأن ما جاء في كتابات (دال ايمس) **Dell Hymes** ساهم في تطوير هذا الانشغال ، ومنها أوضح (لوهيس) أنه فهم أن الكلام يقوم على قواعد اللغة، غير أن هذه القواعد هي اجتماعية و ثقافية كما أوضح ذلك **Dell Hymes**. لذلك حاول الباحث اعتمادا على هذا التوجه النظري

البحث في مدونات الاتصال في سياقات مختلفة، بدأها في هذه الدراسة بالبحث في سياق إفريقيا السوداء.

4-دراسة للباحثة (لورا سبرادلي) حول الحانات، النساء و الثقافة

وقد اهتمت الباحثة بدراسة حول العاملات في الحانات، حول تقسيم العمل في هذا الفضاء، و رمزية الفضاء، وتفاعل المرأة في فضاء رجالي**(40)** .هذه الدراسة عرفت شهرة كبيرة عند صدورها في فرنسا. الباحثة التي بدأت عملها بخلفية أعمال **Dell Hymes** كذلك، أوضحت بأن البنية الاجتماعية هي خصوصية ثقافية عالمية تلتصق بها السلوكيات، لذلك بدأت الباحثة عملها في الميدان بطلب هوية بعض الأفراد داخل الحانات من أجل أن تتمكن من تصنيف الفاعلين و أفعالهم.

وحتى تربط بين الأحاديث التي تدور في الحانة في علاقاتها بالوضعيات المتعددة الموجودة، بدأت الباحثة بالتساؤل عن كيفية استعمال الحضور للكلام و لأي غرض. وخلصت الباحثة لوضع مجموعة من الملاحظات تصب في التحليل الأنثروبولوجي و الثقافي لنظرة الرجال لعمل المرأة في الحانات.

5- دراسة (رسال)Racelle و (لاتان)Latin و (كلينكانبارغ) KlinKenbergJ حول الأحاديث و الكلام في قاعة حلاقة(41)، والصادرة سنة 1981

وكانت هذه الدراسة كما يقول أصحابها منطلقة من دراسة مكان تخاطبي مفضل، قاعة حلاقة خاصة بالرجال، وهي القاعة التي تقع في حي غير تجاري بمدينة فرونكفونية يقطنها 35 ألف ساكن ، اغلب سكانه من العجزة، ويعلل أصحاب الدراسة الأهمية التي يحتلها هذا الفضاء انطلاقا من أن الزبون من الصعب عليه أن يتفادى تساؤلات الحلاق، وقد اكتشف الباحثون أن تبادل أطراف الحديث بين الزبون و الحلاق، تعدت لتبادل الأحاديث بين الزبائن فيما بينهم، ووصل الأمر إلى خلق قواعد المجاورة في الثقافة الغربية حيث انتهى الأمر إلى الدخول في خرق المسافة الحميمية التي تحدث عنها إدوارد هال و هي من المفروض أن تكون في حدود 40سم، المسافة التي لا يجب تخطيها في كل الأحوال بين الغرباء في هذه الثقافات.

هوامش الفصل الأول: الإطار المنهجي للبحث

* لقد كان لكل من السيد مدون مالك و الآنسة جبالي سعيدة الدور الكبير في الولوج إلى مقابلة المبحوثين في قرى أعفير، و أورير و بين حافظ، بحكم انتمائهم لهذه القرى.

(**1**)- أنظر في هذا المجال من أجل التفصيل أكثر

Massé Pierrette : Méthodes de collecte et d'analyse de données en communication. Presses de l'université du Québec1992, pp. 35-50.

(**2**)- أنظر في هذا المجال مثلا:

Morley, D., *Rethinking the Media Audience*, sage publication, London, 1999

Daniel Miller and Don Slater, *The Internet, An Ethnography Approach*, Oxford Berg, 2000

Morley D., *Television, Audience and Culrural Studies,* Routlege, London, 1992

Morley, D., *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure*, Comedia/Routledge, London, 1986

Morley. D Television, *Audiences and Cultural Studies*, Routledge, London, 1992

(3) Ferraroti franco,Histoire et histoires de vie, Méridiens Klinck Sieck, Paris 1990.pp`8`-9

(4) Cicourel A. : Method and measurement in sociolgy**.** New York. Free press 1964 P1

(5)Blumer .H : Symbolic interactionism : Perspective and method, Englewood Cliffs, Prentice hall 1969.P27

(6)Sherzer Joel , « The ethnography of speaking,: A critical appraisal» , in SAVILLE-TROIKE, M.(ed),**Linguistics and Anthropology.** Georgetown, U. Round Table on languages and linguistics 1977, Washington,D.C, Georgetown, Upp43-57. P53

(7)Akoun André : Sociologie de la communication et philosophie in **l'année sociologique**, 2001, 51, N02P330

(8) Maurice Angers, *Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines*, Casbah Edition: Alger, 1997, p.9

(9) Williams Raymod, Des communications comme sciences de la culture, in Réseaux (CENT) France N80Novembre décembre 1996 de la page 90 à 106. P90

Yves Winkin: Anthropologie de la communication. De la théorie **(10)** au terrain Université de Bruxelles 1996 P145

(**11**) مقابلة مع الباحث ومنظر أنثروبولوجيا الاتصال إيف ونكن يوم 26سبتمبر 2000بمطعم لوتاس بسان ميشال في باريس.

(12) Bourdieu pierre :Choses dites Paris minuit 1987 P 34.
(13) Katz Daniel et Festinger Léon, les méthodes de recherche dans les sciences sociales/ Tome 1 PUF 1974 P68

(14) Cicourel A. : Method and measurement in sociology. New York. Free press 1964 P3

(15)Hughes E.C: L'oeil sociologique, Paris, EHESS, 1996 **P285.**

(16) Ibid 285
(17) Madeleine Grwitz, Méthodes des sciences sociales » éditions Dalloz, 9 éme éditions, PARIS : 1993. P573.

(18) Leimdorpher François, discours académique et colonisation. Thèmes de recherche sur l'Algérie pendant la période coloniale.(corpus de thèses de droit et lettres 1880-1962), Editions Publisud,Paris 1992 P269

(19) Leimdorpher François Ibid P15
(20) IBID P P67

(21) Lucas.P et Vatin, L'Algérie des Anthropologues, ED : François Maspero Paris 1982 P13

(22) Leimdorpher François Ibid P50

(23) Carette . E, exploitation scientifique de l'Algérie pendant les années : 1840-1841-1842, publié par ordre du gouvernement avec le concours d'une commission académique.

(24) Carette . E, La Kabylie proprement dite . Ed : imprimerie nationale Paris1844-1867

(25) Lucas.P et Vatin, L'Algérie des Anthropologues, ED : François Maspero Paris 1982

(26) Colonna Fanny, Savants paysans, éléments de l'histoire sociale de l'Algérie rurale. OPU Alger 1987.

(27) Hanoteau.A, Letournaux.A,La Kabylie et les coutumes Kabyles. ED.Augustin chalamel. Paris 1893.

(28) Liorel Jules, Races berbères,Kabylie de Djurdjura,ED,Ernest Leroux éditeur Paris 1892.

(29) Masqueray Emile : Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie, Kabyles de Djurdjura , Chaouia de l'Aurès, Béni Mezab, ed ;Publisud France 1983.

(30) Boughiche Lamara : Langues et littératures berbères des origines à nos jours. IBIS Press Paris 1997.

(31) Leimdorpher François, discours académique et colonisation OP :cit P109

(32) **Hymes Dell** :Models of interaction of language and social life in McNamara ED, Problems of bilingualism, Journal of Social Issues, N2 , 1967.

(33) -Balandier Georges : Anthropo –logiques. Librairie générale française 1985. P 222

(34) Isaac Joseph : Erving Goffman et la microsociologie PUF France 1998 p124

(35) Isaac Joseph : Ibid p124

(36)عبد الرحمان عزي، «**الفكر الإجتماعي المعاصر و الظاهرة الإعلامية و الإتصالية بعض الأبعاد الحضارية**»، الطبعة الأولى، دار الأمة، الجزائر:1995 ص 73

(37) Stuart J. Sigman : who pushed the Button to drop a Bomb ? - An Ethnographic Account of conversational Rules in a Geriatric setting- Philadelphia may 1979

(38) Emmanuelle Lallement : Au marché des différences Barbes ou la mise en scène d'une société multiculturelle .Ethnologie d'un espace marchand Parisien. Paris. Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales, thèse de doctorat en anthropologie sociale et Ethnologie, 1999

(39) Lohisse Jean : la communication tribale/ Editions universitaires. Paris France 1974.

(40) Spradley Laura J : les bars, les femmes et la culture -Femmes au travail dans un monde d'hommes. PUF, France 1979.

(41) KlinKenbergJ.M,Racelle-Latin,D ; Connoly,G,dir,pub,langages et collectivités le cas du Québec, Monteral,Leméac ;1981 PP255-268

الفصل الثاني: ابستيمولوجيا علوم الاتصال و بنية الاتصال في المجتمع الجزائري

1.إشكالية علمية فروع الاتصال

2.الاتصال و الذات الاجتماعية و البنيات الثقافية

3.الدراسات الاتصالية و الاجتماعية رهينة المفاهيم المفاهيمية

4.البحوث الإعلامية والإتصالية في البلدان المغاربية

5 .المجتمع اللامرئي و معوقات الاتصال حول الاتصال

نسعى من خلال هذا الفصل إلى طرح التساؤلات أكثر من إيجاد الإجابات، وأحسن طريق لإيجاد الإجابات هو أن نبدأ بوضع االأسئلة، و أعتقد أن علم المعرفة أو الايستمولوجيا ينطلق من هذا الهاجس بالذات.سنحاول عبر هذه الدراسة العودة إلى النقاش الذي لم ينته بعد حول علمية علوم الإعلام و الاتصال،وهو النقاش الذي لا زال محل تجاذب في السياق الذي نشأت فيه هذه العلوم.

كما أننا سنسعى لطرح إشكالية الأهمية التي تطرحها هذه العلوم في سياق فضاء الأبحاث الإعلامية و الاتصالية في الجزائر مع كل التعقيدات التي يحملها هذا السياق، كتلك التعقيدات المرتبطة بضعف الدراسات ككل في مجال العلوم الإنسانية و الاجتماعية، وبغياب التراكم العلمي و المعرفي اللازم، و الذي يعتبر أساسيا، حيث يصل لمستوى المدونة التي لا يمكن من دونها فهـــم متغيرات و بنيات الظاهرة الاتصـــالية و الإعلامية في المجتمع.

تنطلق تساؤلات هذا الفصل من إشكال جوهري يرتبط بعلاقة ايبستمولوجية علوم الاتصال، و طبيعة الأزمة على مستوى بنية الاتصال و بنية الدراسات الاتصالية في الجزائر فلماذا نجد الاتصال في كل التقاطعات الأساسية للنظريات الفلسفية و العلوم الاجتماعية؟ و ما هو واقع هذه التقاطعات الأساسية في الجزائر؟و كيف يمكن تصور المستقبل على ضوء كل هذا ؟ وهي كلها تساؤلات تزيد من أهمية الاتجاه نحو دراسة الأشكال التقليدية للاتصال من أجل الاقتراب من فهم بنية الاتصال في المجتمع الجزائري و إ يجاد بعض أدوات فهم المجتمع من حيث المعرفة الاجتماعية و الثقافية و التاريخية.

1.إشكالية علمية فروع الاتصال

خضعت علوم الإعلام والاتصال قي بداياها لضرورة بيداغوجية و أخرى نظرية، فقد ولدت (بضم الواو) هذه العلوم في الجامعـــات من انشغـــال فروعها بمسايرة المهن الجديدة و لمتطلبات سوق العمل، أما في الحقل الثقافي فان هذه العلوم نشأت من تساؤل انثر بولوجي حول إعادة تعريف الثقافة من منطلق تنوع أشكال الاتصال، حيث ارتكزت في الستينيات من القرن الماضي على التبادل، و حول الصياغات اللغوية مع الأبحاث البنيوية للفي تروس **LEVI STRAUSS** بارث **BARTHES** و جاكبسون (**JAKOBSON**) أما امبريقيا و ميدانيا فإن علوم الإعلام و الاتصال اليوم تساير التحولات التي تشهدها وسائل الاتصال الجماهيرية، كما تحاول تأطير هذه التحولات، خاصة مع التطور اللامتناهي للتكنولوجيات الجديدة للاتصال.

يؤكد دانيال بونيو(**Daniel Bougnoux**) أنه "**إذا كان المقصود بالعلم توحيد الظواهر عبر صياغة القوانين أو بشكل عام إيجاد لغة مصاغة بشكل جيد فانه من الواضح أن علوم الإعلام و الاتصال في تباينها الحالي تملأ بشكل سيئ معايير العلمية**"(1). فنشأة علوم الإعلام و الاتصال جاءت متأخرة تاريخيا عن باقي العلوم الاجتماعية و الإنسانية، غير أنها اقترحت بمقابل ذلك للعلوم الاجتماعية تقاطعات مع إشكاليتها،وتوسيعا لفضولها، فعلوم الإعلام و الاتصال على حد تعبير (دانيال بو نيو) تتعلق بكثير من الناس في نفس الوقت (كل من لديهم شيئ للبيع أو للاقتسام), كما توجد "**متضمنة هنا أو هناك في الثقافة و في الجسم الاجتماعي**"(2).

بناءا على هذه المتغيرات و المعطيات ، فانه من الضروري التأكيد على أن علوم الإعلام و الاتصال هي تخصص متعـــدد التخصصات، و أن دراسته تتقاطع مع عدة فروع إنسانية و اجتماعية و حتى تقنية متعلقة بالتكنولوجيات الجديدة للاتصال، وهي كلها عوامل تجعل ارتباط هذه العلوم بالعلوم الأخرى أمرا حتميا و ضرورة علمية ، و ارتباط العلوم الأخرى بها مسألة تفرضها تطورات و تعقيـــدات الظـــاهرة الإعلامية و الاتصالية في المجتمعات المعاصرة.

2.الاتصال و الذات الاجتماعية و البنيات الثقافية

لقد قدم الفيلسوف جون ديوي (**John Dewey**) معادلة لثنائية المجتمع و الاتصال في مقال مشهور صدر سنة 1916 بعنوان "الديمقراطية و التربية" (Democracy and Education)،أكد فيه على أن " **المجتمع لا يتشكل وجوده عبر التواصل و عبر الاتصال فحسب بل و يمكننا القول و بكل ثـــقـــة و ثبات أن المجتمع يستمر و جوده في التواصل و في الاتصال**".(**3**).فالاتصال كما أضاف، هو" **الطريقة التي تتمكن عبرها التجمعات البشرية من أن تجد أشياء مشتركة حتى تعيش سويا**"(**4**).

من هذا المنظور يمكن فهم ظاهرة الاتصال عبر عدة منطلقات نظرية اجتماعية أو غيرها، كما أن الظاهرة الاجتماعية يصعب بل و يستحيل حتى فهمها في غياب الاتصال، وهي المبادئ التي شدد عليها أحد رواد مدرسة التفاعلات الرمزية، ويتعلق

الأمر بجورج هربرت ميد: **George Herbert Mead "فالمبدأ الأساسي في أي تجمع إنساني اجتماعي هو" الاتصال" و الذي يقتضي المشاركة مع الآخر, الأمر الذي يتطلب أن يظهر الآخر في "الأنا" وأن يتمثل" الأنا" في الآخر, وبأن نصبح واعين" بالأنا بفضل الآخر"(5)**.فالظاهرة الاجتماعية تحدث في المجتمع لذلك يصعب فهمها خارج السياق العام للمجتمع، وبسبب ذلك ،أجمع العديد من المنظرين على أهمية هذا العامل و من بينهم جاك كوزنيي **Jaques Cosnier** الذي قال:**"إن مفهوم السياق يعتبر دون شك واحدا من بين أهم المفاهيم التي تبقى ضرورية أكثر لفهم الممارسات الاتصالية الإنسانية و حتى الحيوانية بشكل أوسع".(6)**

وعليه فإن السياق العام اجتماعيا، وقد يكون نفسيا أو اقتصاديا أو ثقافيا، لذلك تشكل البنية الثقافية في هذا الإطار مجال اهتمام المختصين في الأنثربولوجيا العامة و في الاتصال و في انثربولوجيا الاتصال، فالبنية الثقافية في حد ذاتها لها أهمية اتصالية على أكثر من صعيد، فهي تمثل شكلا من أشكال الاتصال، نفسها نفس أي سلوك اجتماعي، وهو واقع أكد عليه عالم اللغة إدوارد سابير **Edward Sapir, بقوله أن " كل بنية ثقافيـــة و كل فعل فردي من السلوك الاجتمـــاعي يفرزان اتصـــالا ضمنيا implicite** أو **ظاهريا explicite"(7)**.بالإضافة إلى سابير، فقد أوضح (أمبرتو ايكو) **Umberto Eco** ضرورة **" أن تدرس (بضم التاء) الثقافة كظاهرة اتصالية مبنية على نسق الدلائل"(8)**

إن المجتمع، أي مجتمع كان، بذاته الاجتماعية، وبنياته الثقافية ينتج مجموعة من القواعد، و المعايير التي تحكم و تؤطر السلوك الاجتماعي، و التي على ضوئها ينشأ

و يستمر و يتواصل المجتمع، و تجد أزمات الاتصال بعض تفسيراتها عندما يحدث أي خلل في هذه المستويات، وقد شرح هذا الخلل و بشكل مفصل رائد الاتجاه الدرامي في مدرسة التفاعلات الرمزية ارفينغ قوفمان **Erving Goffman** في الفصل المعنون **"بالنظام الاجتماعي"** و الوارد في أطروحة الدكتوراه التي أنجزها، حيث قال:**"عندما لا تحترم القواعد، أو عندما يظهر أنه لا توجد أية قاعدة قابلة للتطبيق، يتوقف المشاركون (يقصد الفاعلين الاجتماعيين) عن معرفة كيفية التصرف،أو معرفة ما ينتظره الآخرون منهم, فعلى المستوى الاجتماعي, فإن عملية إدماج نشاطات المشاركين تنشطر، ونتاج ذلك يكون انتشار الفوضـــى الاجتمـــاعية و اللانظام الاجتماعي، و في الوقت ذاته يعاني المشاركون من الفوضوية و التوتر ومن التشويش الفردي"**. (9)

هذا التحليل يبرز جيدا تداخل الظاهرة الاجتماعية مع الظاهرة الاتصالية،وضرورية فهم الذات الاجتماعية و البنيات الثقافية كشرط في الولوج إلى تعقيدات مفهوم الاتصال، والعكس صحيح كذلك. كما أنه من المهم بما كان التوقف عند الواقع الذي رسمه قو فمان و الذي يساعدنا في استقراء واقع المجتمع الجزائري اليوم، وفي تحليل اتجاهات الدراسات الاجتماعية و الاتصالية بوجه أعم، وهو ما نود البدء فيه مع دراسة الأشكال التقليدية للاتصال التي أوجدها المجتمع في منطقة القبائل،، لمعرفة قواعد ومدونة التصرف التي أنتجها المجتمع لضبط الفعل الاجتماعي و الاتصالي لأفراده.

3.الدراسات الاتصالية و الاجتماعية رهينة المفاهيم المفاهيمية

يعتقد الكثير من منظري المدارس الاجتماعيـــة المعاصرة، كالظاهرتية الاجتمـــاعية و التفاعلات الرمزية على أن أهم مشكل أوصل علم الاجتماع الغربي إلى الأزمة التي عايشها و يعيشها يتمثل في ارتباط هذه الدراسات بالقوالب الجاهزة المتصلة بالمبادئ و القواعد النظرية البعيدة عن الواقع كما يعيشه الناس في عالم الحياة اليومية، لذلك فان أهم تحد يواجه اليوم الدراسات الاجتماعية و الاتصالية على حد سواء، هو التحرر من علم الاجتماع الفرضي و الاقتراب من علم اجتماع الفهم، والتحرر من الفرضيـــات التي توجـــه البحث و تقيده أكثر مما تؤطره.

إن الطريق إذن نحو الدراسات التي هي بعيدة عما يمكننا تسميته بالمفاهيم المفاهيمية(المرتبطة بالمفهوم) تمر حتما من خلال الذهاب إلى الميدان ، إلى عالم الحياة اليومية، إلى المجتمع الذي ينتج المعاني، و الذي ينشأ و يستمر في الاتصال و بالاتصال، فالواجب على الباحث ألا ينغلق في عالم الأدبيات، وأن يقترب أكثر من الميدان.

لقد و صف قو فمان واقع انغلاق الدراسات الاجتماعية في العالم الرمزي البعيد عن الواقع بأوروبا سنة 1997 في حوار أجرته معه مجلة متخصصة في العلوم الاجتمـــاعيـــة:" **لا زلت مصـــدوما حيث أنه في أوروبا , و سواء أكنت ماركسيا أو كنت من اتجاه سياسي آخر , سواء أكنت في ألمانيا أو في فرنسا, فإن الواقع الوحيد بالنسبة لعلم الاجتماع ليس الحياة الاجتماعية، ولكن كتابات شخص ككارل منهايم Karl Manheim أو كارل ماركس Karl Marx، أو ماكس فيبر Max**

Weber أو شخص آخر من نفس المستوى، بالنسبة لي إنه أمر محزن، إنني لا أعتقد أنهم سيصلون إلى أية نتيجة إذا ما واصلوا في هذا السبيل، لأن كتابات شخص ليست الواقع و ليست المجتمع"(10).

و قد يبدأ التحرر من ظاهرة الانغلاق على العالم الرمزي المحض الذي ينتج بعيدا عن المجتمع، عن طريق بذل الجهد في منهجية فهم النظرية عبر تعلم التفكير أكثر من تعلم النظريات في حد ذاتها،كما يؤكد على ذلك ايان كريب **Ian Craib :" إن فهم النظرية مسألة تتعلق بتعلم التفكير نظريا أكثر منها بتعلم النظريات ذاتها, ويمكن تشبيه هذا الأسلوب من التعلم بتعلم لغة جديدة بطريقة بالغة الصعوبة، أي ليس بطريقة تحصيل الكلمات تدريجيا و تعلم مختلف قواعد النحو، وإنما عن طريق سماع اللغة و هي تتداول في أفواه أهلها بكل تعقيداتها و لهجاتها وعاميتها و ما إلى ذلك"(11).**

بالإضافة إلى إشكالية تعلم التفكير، فان عالم الاجتماع معني بالمشكلة التي يحاول التنظير بشأنها، لا بصفته عالم اجتماع فحسب، بل و بصفته إنسانا أيضا، وهناك رأي وجيه يؤكد على أن التجربة الشخصية للمنظر الاجتماعي في الحياة تتسرب إلى نظريته و تعميه عن رؤية بعض النواحي، أو أنها تؤثر على الطريقة التي يتعامل بها مع المشكلة،ولعل أوضح الأمثلة تتمثل في الطريقة التي تجاهل بها العاملون في حقل علم الاجتماع،-وهم في أغلبيتهم من الذكور- وضع المرأة في المجتمعات الغربية أو أساؤوا تحديده، فقد كان من المعتاد مثلا أن يضع علماء الاجتماع العائلة على سلم التدرج وفقا لمهنة الرجل، أما التدرج الجنسي فقد كان لا يلقى إلا عناية محدودة إلى وقت قريب باستثناء أعمال بارسونز التي نادرا ما جعلت دور المرأة التقليدي موضعا للتساؤل...**(12)**.

هذا عن المجتمعات الغربية، فما هو حال مجتمع مثل المجتمع الجزائري، خاصة و أن مشكل الدراسات الاجتماعية متعلق بالنقص الكمي للدراسات في حد ذاته، بالإضافة إلى توجهات البحث التي غالبا ما تتجه نحو الحكم على المجتمع قبل بذل الجهد القصدي في الفهم. من هذا المنظور نلاحظ أن فلسفة العلوم الاجتماعية تشغل بالها بمسألتين:

- الأولى طبيعة العالم: ما هي أنواع الموجودات و ما هي أشكال هذا الوجود؟ على سبيل المثال : هل يوجد البشر بنفس الطريقة التي توجد بها الجمادات؟ و إذا كان الجواب بالنفي فما هي الفوارق بينهما؟..إن الإجابة عن هذه الأسئلة المطروحة بديهية لأي إنسان عدا للفيلسوف.**(13)**
- ثانيا: تشغل فلسفة العلوم نفسها بمعرفة طبيعة التفسير: ما هي المناهج الواجب إتباعها للوصول إلى التفسير؟ وما هي البنية المنطقية التي يجب أن يكون عليها التفسير؟وما هي البراهين المطلوبة؟

هذه أسئلة إيبستمولوجية متعلقة بالوسيلة التي بواسطتها ندرك أن معرفتنا هي معرفة حقا.في هذا السياق يذهب "باسكر روي" **ROY BHASKAR** إلى أن " **الفعل الإنساني لا يخلق المجتمع لكن هذا الفعل إما أنه يغير المجتمع أو يحافظ على بقائه بطريقة معينة", وهذا ما نعنيه حينما نقول أن المجتمع و الفرد لا يستقل أحدهما عن الآخر, فالمجتمعات لا تسير الفاعلين غير أنها تستمر في الوجود وتتغير فقط من خلال هؤلاء الأفراد الفاعلين ".(14)**

إن الحياة الإجتماعية تتكون من ظواهر متعددة الأشكال ، و أن كل شكل منها بحاجة إلى فهم و تفسير نظريين مختلفين عن الأشكال الأخرى، وكل هذا يضيف لدعم ما سبق وأن أشرنا إليه، بمعنى أنه لا مستقبل للدراسات الاجتماعية و الاتصالية إذا ما لم تتمكن من التحرر من المفاهيم المفاهيمية ومن العالم الرمزي البعيد عن واقع الظاهرتين الإجتماعية و الإتصالية.

4.البحوث الإعلامية والإتصالية في البلدان المغاربية

ما يمكن ملاحظته في البداية هو أن البحوث الإجتماعية وعلى قلتها العددية تعكس في غالبيتها التوجه الصراعي، الذي ارتبط باختيار سياسي فرض في تسيير البلاد وفرض على الجامـــعة، لذلك نلاحـــظ أن تـــلك البحـــوث و الدراسات ترتبط بتعاظم دور الهيئات الرسمية وشبه الرسمية وهيمنتها على المجتمع، إضافة إلى ظروف البحث العلمي ومتطلباته المادية والفنية، والمشكلات الخاصة بالباحثين الإجتماعيين وكذلك طبيعة المناهج المستخدمة في البحوث، وما ينتابها من خلل أو قصور، نتيجة نقلها في غالب الأحيان نقلا ايديولوجيا لا يأخذ بعين الإعتبار ظروف وواقع المجتمع الجزائري.

إن توجهات البحث الاجتماعي انعكست انعكاسا كليا على توجهات البحث الإعلامي و الاتصالي وهو ما سنلاحظه فيما يأتي:

في دراسة أجراها أحد الأساتذة المغاربة (15) لحوصلة البحوث الإعلامية و الاتصالية المنجزة في إطار كليات و معاهد و أقسام الاتصال في الدول المغاربية من سنة 1985 إلى 1990، أكد على جملة من النقاط من ذلك:

- الضعف الكمي لهذه البحوث، مقارنة بالبحوث المنجزة على مستوى العلوم الاجتماعية و الإنسانية الأخرى.

- تعتبر مختلفة (هذه الدراسات) عن مسار التطور العلمي و التقني للاتصال.

- ممارسة البحث في مجـــال الإعلام و الاتصـــال، تأتي غالبا من مؤسسات جامعية، كلياتو معاهد و أقسام الإعلام و الاتصال، و ذلك في إطار وظيفي، هم ملزمون بإنجازه، الأمر الذي يزيل عن هذا البحث المنجز، صفة العلمية المطلقة. لكل ذلك فإن الحديث عن حصيلة البحث العلمي في ميدان الإعلام و الاتصال، يسجل تخلفا واضحا في هذا المضمار كمّا و نوعا (**16**). فحسب هذه الدراسة التي امتدت من 1985 إلى 1990، فإن الحجـــم الكمي للإنتاج العلمي في ميدان بحوث الإعلام و الاتصال من خلال معاهد و كليات الإعلام في كل من تونس و الجزائر و المغرب بلغ 752 بحثا، من بينها 521 باللغة العربية و 231 باللغة الفرنسيـــة، يأتي معهد علـــوم الإعـــلام و الاتصال بجامعة الجزائر في المقدمة بـــ 261 بحثا (209 باللغة العربية و 52 بالفرنسية)، ثم يأتي المغرب ممثلا في المعهد العالي للصحافة بالرباط بـــ 225 بحثا (191 بالعربية و 34 بحثا باللغة الفرنسية)، فمعهد الصحافة و علوم الأخبار بتونس بـــ 216 بحثا (121 باللغة العربية و 95 باللغة الفرنسية). أنجزت هذه الأبحاث لنيل شهادة الليسانس أو الماجستير(**17**).

كل توجهات هذه الدراسات مرتبطة بوسائل الاتصال الجماهيرية فقط، و أغلبيتها متعلقة بميدان الصحافة المكتوبة (تمثل 23% من الدراسات في المغرب)، و 95,50% بتونس

و 33,45% بالجزائر، و هي الأرقام التي تعكس جملة من الاختيارات المرتبطة بالتكوين، فالمشكل يكمن في اختصار كليات و معاهد الصحافة و الاتصال للبلدان المغاربية الظاهرة الاتصالية في مجال الاتصال الجماهيري، و عزل دراسة هذه الظاهرة عن سياقها الاجتماعي و عن الأدوات المعرفية التي تعتبر ضرورية لتحليل و لفهم تعقيدات الظاهرة الاتصالية.

هذا الواقع و رغم انتشاره في هذه الكليات، إلا أنه ليس مقتصرا على البلدان المغاربية، فرغم اختلاف عمق المشكل، إلا أن البارز هو اتساع الهوة في البلدان الغربية – الأوروبية خاصة – بين أقسام و أساتذة الصحافة و أساتذة الاتصال **(18)**.

5 .المجتمع اللامرئي و معوقات الاتصال حول الاتصال

إن أهم حاجز يقف أمامنا لفهم بنية الاتصال في المجتمع الجزائري ، هو تشكل ما نسميه **"بالمجتمع اللامرئي"** في الجزائر، مجتمع لامرئي من ناحية المعرفة العلمية، فالأزمة تكمن في عدم معرفتنا بالآخر، بكل ما يحمله هذا الجهل من عدم معرفة مدونة**(code)** الآخر على حد ما أكده ستيوارت هال أحد رواد الدراسات الثقافية في مجال الأبحاث الاتصالية والذي جاء بمفهومي التدوين**(encoding)***‏ و فك المدونة****(decoding)**.

إن جهلنا بالآخر، جهلنا بالمجتمع، مع ما يتضمنه هذا الجهل من عدم معرفة بمدونة الآخر، و بالمعاني التي تحملها الرموز لديه، يقابله غياب أو شبه انعدام للدراسات التي تحاول الولوج إلى وعي الفرد الجزائري لمعرفة الفعل الاجتماعي و معاني هذا الفعل.

إن هذه الوضعية تعتبر من أهم معوقات الاتصال في حد ذاته، كما أن هذه المعوقات الاتصالية ستزيد في تعميق التخلف الخاص بالدراســات الاتصــالية، و في الاتصال حول الاتصال.

إن فهم الآخر يبدأ بفهم الذات ، لذلك يؤكد **Edgar Morin** " **أن أول حاجز لفهم الآخر ، ينتج من حالة اللافهم التي تنبع من ذاتنا**" (**19**). ومن أجل الوصول إلى حالة الفهم هذه، يعتقد موران أنه من الضروري الاعتراف ببنيات التفكير التي تحكمنا و تحكم الآخرين.

إن هذا الفهم، يراه موران أنه وسيلة و غاية الاتصــال الإنساني (**20**). لكن مــا هي المفــارقة المعاصرة؟ فالتطور الهام لوسائل الاتصــال الجماهيري يؤدي إلى قليل من الاتصال (بمعنى الفهم)، رغم أن هذا الفهم يعتبر رهانا حــاسما من أجل أن نتمكن من الخروج مما يمكن تسميته ببربرية الاتصال الانساني.

و هو ما يدعونا لطرح تساؤلات حول الكيفية التي يمكننا من خلالها إنقاذ فكرة معينة عن الاتصال المرتبطة بفكرة تقاسم الفهم،أي عندما يكون الاتصال مكتسحا بالمصالح و بالإيديولوجيات؟ و غيرها من التساؤلات التي توجد في قلب إيبستمولوجيا علوم الإعلام و الاتصال، كما توجد ضمن اهتمامات الفكر الاجتماعي المعاصر و في اهتمامات أنثروبولوجيا الاتصال كما سيأتي في الفصول القادمة.

هوامش الفصل الثاني: ابستيمولوجيا علوم الاتصال و بنية الاتصال في المجتمع الجزائري

1. **Daniel, Bougnoux ,** Introduction aux sciences de la communication. Editions la Découverte Paris – France 1998 p.116.
2. - -Ibid, p.07.
3. **Park, Robert. E. Burgess. Ernest W**.: Introduction, to the sciences of the sociology. Chicago University of Chicago Press. 1970 p.103.
4. Ibid, p.103.
5. **George Herbert Mead:** L'esprit, le soi et la société. Paris PUF 1963 p.215.
6. **Jacques Cosmier** in Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratique de réseaux : Texte et contexte dans la communication. Cahier N° 13. France – Juin 1991 p.29.
7. **Edward Sapir** : Linguistique. Editions de Minuit. Paris 1968 p.92.
8. **Yves Winkin** : La nouvelle communication. Editions du Seuil France 2000 p.105.
9. **Erving Goffman :** Les moments et leurs hommes. Editions Seuil et Minuit. Paris 1988 p.97.
10. **VerHoeven, Jef C.: Interview with Erving Goffman**; « Research on language and social interaction » Vol. 26. N° 03. Pp.317-348. (1993) p.343.
11. إيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1999، ص**24**.
12. المرجع نفسه ص37.
13. المرجع نفسه ص 41
14. المرجع نفسه ص44.
15. و يتعلق الأمر بالأستاذ محمد طلال بالمعهد العالي للصحافة بالرباط.

16. المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم: وسائل الإعلام و أثرها في المجتمع العربي المعاصر، تونس 1992، ص ص88-89.

17 . المرجع نفسه ص90.

18 . **Yves Winkin**: Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain. De Boeck Université de Bruxelles 1996. p.36.

19 .**Edgar Morin:** L'enjeu humain de la communication in la communication : Etat des Savoirs. Editions des Sciences humaines. Auxerre cedex 1998. p.38.

20 . Ibid. p.48

الفصل الثالث: الاتصال و المدارس الاجتماعية المعاصرة.

1.المدرسة البنيوية وإشكالية اللغة و الدوال ومستويات الاتصال

2.المدرسة التفاعلية و إشكالية التفاعل الرمزي

3.المدرسة النقدية و توجه الدراسات الثقافية

4.المدرسة الظاهرتية ،عالم الاتصال و عالم الحياة اليومية

يتمثل هدفنا الأساسي من استعراض أهم أدبيات علم الاجتماع المعاصر في تنظيرها لفعل الاتصال، إلى البرهنة العلمية على أن تطور علم الاجتماع المعاصر انعكس على تطور التنظير في علوم الاتصال، كما يبين أن نشأة أنثروبولوجيا الاتصال لم يأت من فراغ، بل جاء من تراكم معرفي انتقل من النظر إلى الاتصال و اختصاره في مخططات تختصر الفعل الاتصالي في عناصر العملية الإعلامية فقط بالإضافة إلى السياق، و التقسيم الذي تجاهل أن الاتصال يتم في وضعيات ثقافية واقتصادية واجتماعية متباينة و متنوعة، وهو ما يعني أن المجتمع كان و سيبقى ورشة عمل مفتوحة لا تنتهي، فهو مسار من البنيات التي يعاد بناؤها في كل مرة بتطور وتطوير التفاعل الاجتماعي.

سنلاحظ جيدا عبر ما يأتي نظرة الفكر الاجتماعي المعاصر للاتصال، من نظرة البنيوية التي اهتمت بدراسة كل الظواهر الاجتماعية على أساس أنها ظواهر لغوية لها قيمتها الاتصالية، إلى نظرة التفاعلات الرمزية التي أكدت أن المجتمع لا ينشأ بالاتصال فحسب بل و يعيش فيه وبه، لأن الاتصال يمكن الناس من أن يوجدوا أشياء مشتركة ليعيشوا سويا، إلى نظرة الظاهريتين الذين يعتقدون أن حقيقة الحياة اليومية هي الحقيقة العليا، إلى النظرية النقدية التي ولدت منها توجه الدراسات الثقافية، الذي يرى بأن الاتصال عبارة عن ممارسة ثقافية قبل كل شيء. وهي كل توجهات تبين أن أنثروبولوجيا الاتصال كانت نتاج تراكم معرفي كان علم الاجتماع المعاصر احد عوامله المهمة.

1.المدرسة البنيوية وإشكالية اللغة و الدوال ومستويات الاتصال

اهتم التوجه البنيوي أساسا بدراسة كل الظواهر الاجتماعية على أساس أنها ظواهر لغوية، وهو التوجه الذي استفادت منه الدراسات الاتصالية بشكل مباشر في نطاق السيميولوجيا و في إطار التوجه الأنثروبولوجي في الدراسات الاتصالية.

و طرحت النظرية البنيوية في الاتصال عدة اهتمامات، ومن ذلك تلك التي انصبت على دراسة كل الأشكال غير اللفظية في الاتصال(**1**)، وهي النظرية التي ساهم في تطويرها عدة منظرين من بينهم (أبراهم مولس) **Abraham Moles** (**2**) وغيرهم من المنظرين.

كلود لوفيس تروس**Lévi-strauss Claude** الذي يعتبر أحد أعمدة التوجه البنيوي و مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية، اهتم بإشكاليات الثقافة و الاتصال و المجتمع في كتاباته المختلفة(**3**)، وتبرز تحليلاته تقاطعا مع ما يريد دراسته توجه أنثروبولوجيا الاتصال، كما يبرز جيدا ما سبق وأن أكدناه من أن علوم الاتصال علم متعدد التخصصات، و قد أوضح كلود لوفيس تروس **Lévi-strauss Claude** تلك العلاقة الوطيدة بين علم الاجتماع،و الثقافة و الاتصال، حيث أكد عل هذا بقوله: "**يمكننا في عمق الأشياء أن نعرف الثقافة على أنها الاتصال المنظم réglée، وعلم الاجتماع بأنه النظرية العامة للاتصال**"(4)

هذا الإقرار يفسر جيدا ما سيأتي من تأكيد من أن الاتصال هو الحياة الاجتماعية ذاتها حسب ما يعتقده البنيويون، فالوضعيات الاجتماعية المختلفة عبارة عن ظواهر لغوية و اتصالية بالمعنى الواسع، حيث أشار **Lévi-strauss Claude** في هذا المجال إلى أن الاتصال يتجاوز ما هو شفويا و مكتوبا، فالاتصال يلعب على ثلاثة مستويات مختلفة وهي: اتصال النساء، اتصال الممتلكات و الخدمات، واتصال الرسائل، و هو ما أوضحه بقوله: "**إن الاتصال بين الأفراد و الجماعات ليس نتاجا للحياة الاجتماعية، بل هو الحياة الاجتماعية ذاتها، بشرط طبعا أن لا يقتصر هذا على الاتصال المكتوب و الشفوي فقط.في كل مجتمع يلعب الاتصال على ثلاثة مستويات مختلفة: اتصال النساء،و اتصال الممتلكات و الخدمات، واتصال الرسائل، لذلك فإن دراسات القرابة، الاقتصاد وعلم اللغة تعالج نفس المشاكل من الناحية الشكلية و الإجرائية على الأقل رغم أن ذلك يتم على مستويات مختلفة، فالزواج مثلا عبارة عن اتصال مثقل بالوقائع و الحقائق من نفس الطبيعة و الأهمية التي تحملها المواضيع التي يوصلها، فالنساء عبارة عن أشخاص وعبارة عن قيم في ذات الوقت. اللغة عبارة عن اتصال سريع برموز محضة مختلفة عن المواضيع، والتي كانت في الأصل عبارة عن قيم**". **(5)**

كان كلود لوفيس تروس **Lévi-strauss Claude** يرى أن" **مفهوم الاتصال مفهوم موحد-بكسر الحاء-بفضله يمكن أن نقوي و أن ندعم في تخصص واحد عدة أبحاث اعتبرت بأنها متباعدة و مختلفة كثيرا"(6)**

إن هذه الأدبيات و غيرها مما تناولته إشكالية المدرسة البنيوية تتقاطع جيدا مع اهتمامنا البحثي هذا طالما أن أطروحتنا هذه تتعلق بدراسة بعض الوضعيات الاتصالية التي أنتجها المجتمع على أساس أنها دوال لها قيمة اتصالية(7) .

2.المدرسة التفاعلية و إشكالية التفاعل الرمزي

جمعت التفاعلات الرمزية أسماء مهمة في تاريخ علم الاجتماع، من بينها: E.Freidson, E .C .Hugues,R.H.Tyrner,A .Strauss,T .Shibutani,M .H.Kuhn, D .Glaser, Goffman Erving Dewey John,H.Becker وغيرهم الكثير.

وقد نشأت التفاعلات الرمزية في الولايات المتحدة الأمريكية في وقت كان يمر علم الاجتماع فيها بأزمة، و كان من بين مظاهرها مشكل التوجهات المنهجية، حيث انتقد رواد هذا التوجه الواقع العلمي الذي كان يتميز بالاعتماد على منهجيات قائمة على الاستمارات الاستبيانية التي كانت تتجاهل بشكل أو بآخر الفاعلين الاجتماعيين بخصوصياتهم المتميزة (**8**)

إن الوجود المشترك هو مسار اتصال عظيم، حسبما يعتقد الرمز يون، بما أن الاتصال هو قبل كل شيء تبادل للمعنى عبر تبادل الارتباط و العلاقة، فإن الرموز هي المادة الأولى لذلك، ، فمعرفة لغة، وتقاسم المدونة، لا تعني فقط تقاسم لفكر مشترك و لكن يعني كذلك مجموعة من المواقف اتجاه العالم.

يؤكد جون ديوي Dewey John أن" **المجتمع لا ينشأ بالاتصال فحسب بل و يعيش فيه وبه، لأن الاتصال يمكن الناس من أن يوجدوا أشياء مشتركة ليعيشوا سويا**". **(9)**

فتح قوفمان مجال الدراسة في التفاعلات الرمزية على أفاق واسعة، أفاق أعطت الأدوات المبرهنة على أهمية تخصص أنثروبولوجيا الاتصال، فمساهماته الكثيرة دفعت (ايف ونكن) للقول بصعوبة تصنيف (قوفمان) ، مضيفا أن" **قوفمان هو عالم في أنثروبولوجيا الاتصال رغما عنه. حتى قبل مؤسسها دال ايمس،(10) و يعطي وينكن دليلا عن ذلك عن دراسة قوفمان في انجازه لأطروحة الدكتوراه سنة 1953(11)** .

ففي أطروحته هذه أكد (قوفمان) منذ البداية على أنه إذا كانت القواعد اللسانية و اللغوية تشكل نحوا، فإن الطقوس و الشعائر تشكل نظاما ونسقا ،مضيفا**(11)** في تعريف عمله "**إنني لا أهتم ببنية الحياة الاجتماعية، و لكنني اهتم ببنية التجربة الفردية في الحياة الاجتماعية**"**(12)**

يعرف **قوفمان** دراسة النظام الاجتماعي بأنه "ليس دراسة جماعة ما، ولكن دراسة السلوكيات التي تنتج في جماعة ما"**(13)** . هذه السلوكيات تدل على استحالة أن لا نتصل كما يقول منظرو مدرسة بالو ألطو الأمريكية، لهذا يضيف **(قوفمان) في دراسة أخرى من دراساته،** "عندما يجتمع أفراد في وضعيات ما تفرض أن لا يتم تبادل الكلمات و فعل الكلام، فإنهم سواء أرادوا أو لم يريدوا، يدخلون في شكل من أشكال الاتصال، ...فحتى وإن توقف الشخص عن الكلام فإنه لا يمكنه أن يمتنع عن الاتصال بلغة الجسم. فيمكنه أن لا يتلفظ بعبارات أو بكلمات، لكنه لا يمكنه أن لا يقول أي شيء" **(14)**

و يعتقد (**قوفمان**) أن **الفاعل في المجتمع يعاين وينقل ويجذب باستمرار، ويصف وضعية وجود الفرد وسط أفراد آخرين في المجتمع بالقول"عندما يوضع الفرد في حضور أشخاص آخرين، فإن هؤلاء الأفراد يبحثون عن الحصول على معلومات تخصه، أو يقومون بتبليغه بالمعلومات التي تكون بحوزتهم، فهؤلاء يقلقون من نظامه الاجتماعي و الاقتصادي، قلقون من الفكرة التي يصنعها عن نفسه، من كفاءته، من نزاهته، وقضايا أخرى كثيرة، وهذه المعلومات أو المعلومة لا يبحث عنها لذاتها، و لكن لأسباب عملية: فهذه المعلومات تساهم في تحديد الوضعية، من خلال تمكين الآخرين من توقع ما ينتظره منه و شريكه منهم، وبالتالي ما يمكن أن ينتظرهم" (15)**

و ما يقوله (قوفمان) يتقاطع جيدا مع ما نريد البحث فيه في هذه الدراسة،فالاتصال ليس أداة بل دراسة الوضعيات الاجتماعية، هذه الوضعيات التي لا يمكن أن لا تنتج اتصالا.

3.المدرسة النقدية و توجه الدراسات الثقافية

بنت المدرسة النقدية كل إشكالاتها البحثية في بدايات تأسيسها على نقد الثقافة الجماهيرية، وقد كان للماركسيين الجدد الذين أطروا هذا التوجه الدور الأساس في توجيه المدرسة نحو هذا المنحى، وكانت الأجيال المتعاقبة على هذه المدرسة دورا في تطوير إشكاليتها. الجيل الذي وجه المدرسة نحو الاهتمام بما هو ثقافي، و أسس توجه الدراسات الثقافية في منتصف الستينيات من القرن الماضي هو ما يهمنا في سياق الدراسة الحالية، بالإضافة إلى أعمال (هابرماس) حول الفضاء العمومي و اللغة و الحياة الاجتماعية.

هابرماس الذي يعتبر من رواد تجديد التوجه النقدي، أكد أن أية دراسة عن الحياة الاجتماعية لا يمكنها أن تستغني عن دراسة اللغة كعنصر أصلي مشكل للشخصية الإنسانية، وكعنصر يعيد إنتاج الحياة الاجتماعية(**16**) فاللغة حسبه هي شكل و جوهر التنشئة الاجتماعية، و من أجل وصف هذا العالم الرمزي الذي يسبح فيه الفرد، استعان هابرماس بمفهوم الواقع المعيش الذي تحدث عنه الظاهرتيون، فهذا الواقع حسبما أكده هابرماس هو منشأ عوالم أخرى، و لكنها كلها عوالم تعود بنا إلى حقيقة عالم الحياة اليومية. مفهوم الواقع المعيش حسب هابرماس هو المؤسس لفعل الاتصال و لما يسميه بالعقلانية الاتصالية. (**17**)

بالإضافة لعالم الحياة اليومية، و اللغة، أضاف(وليامس) أحد أبرز الوجوه في توجه الدراسات الثقافية عنصرا مهما هو عنصر المؤسسات و تنظيم العلاقات الاجتماعية، حيث أكد في هذا الإطار، أن" قضايا الشكل في الاتصال هي كذلك قضية مؤسسات وتنظيم العلاقات الاجتماعية"(**18**).

ومن هذا المنطلق، ركز وليامس على أن تنظيم العلاقات الاجتماعية يحمل الكثير من التأويلات الثقافية التي ترتبط ارتباطا كبيرا مع الظاهرة الاتصالية، وهو الذي أعطى ميلادا لموروث علمي مهم في مجال الدراسات الاتصالية القائمة على الاعتبارات الثقافية، وقد عبر وليامس و بدون أي تردد أو مضاربة أن الاتصال عبارة عن ممارسة ثقافية، مشددا على ذلك بقوله:" بالنسبة لي فإن الدراسات الثقافية تعني علوم الثقافة، وفيها يكون الاتصال عبارة عن ممارسة ثقافية قبل كل شيئ "(**19**)

سلم القيم و الوساطة الثقافية، و التقاليد الشفوية هي العناصر التي يقول رائد من رواد الدراسات الثقافية وهو **Thompson E. P** بأنها العناصر التي سكت عنها كارل ماركس، وهي عناصر يعتقد تومسون بأنها أساسية في فهم صيرورة الاتصال و الثقافة في الوقت ذاته، وعلى هذا الأساس بدأ تومسون في منتصف السبعينيات من القرن الماضي، ففي حوار صدر له بمناسبة نشره كتاب حول تشكيل الطبقة العاملة في بريطانيا، أكد تومسون **Thompson E. P** سنة 1976أن "انشغاله الأساسي كان في كل مؤلفه يتمثل في تناول ما أعتبره سكوتا من ماركس، سكوتا في ميدان ما يسميه الأنثروبولوجيون بـــسلم القيم، سكوتا فيما يخص الوساطة ذات الطبيعة الثقافية و المعنوية" ولذلك دعا إلى الانتباه إلى التقاليد الشفوية و إلى الثقافات الشعبية(**20**).

الجيل الجديد في الثمانينيات أدخل توجه الدراسات الثقافية فيما يتقاطع مع مجال بحثنا، حيث دخل البعد الاثنوغرافي في تحليل مضامين و جمهور وسائل الاعلام ، وقد كانت الأعمال الأولى (لريشارد أوغار)(**21**) **Hoggart Richard** هي المؤسسة لأثنوغرافية ذاتية لكل الأبعاد الخاصة بالحياة اليومية للطبقة الشغيلة، البداية لتأسيس إثنوغرافية الاتصال حسب توجه الدراسات الثقافية، عبر الاهتمام بالثقافات المسحوقة.

كانت إذن الثمانينيات من القرن الماضي المنعرج الاثنوغرافي لتوجه الدراسات الثقافية مع (دافيد مورلي)(**22**) ورفاقه، حيث شكلت أعمال هذا الأخير المرجعية التي نقلت توجه الدراسات الثقافية إلى الاهتمام بعناصر العملية الإعلامية و الاتصالية من منطلق إثنوغرافي.

4.المدرسة الظاهرتية ،عالم الاتصال و عالم الحياة اليومية

طرحت الظاهرتية الاجتماعية المفهوم الأكثر لغزا حسب تأكيدات العديد من علماء الاجتماع، فما جاء به الظاهرتيون كان إعادة لطرح ما كان يعتقد علم الاجتماع الكلاسيكي على أنه مسلمات، كما وضع الظاهرتيون كل ما أنتج معرفيا في السابق محل تساؤل، ومن أهم إضافات منظرو الظاهرتية في مجال علم الاجتماع اهتمامهم بدراسة عالم الحياة اليومية، هذا العالم يراه هوسيرل ادموند على أنه عالم يحمل المفارقة التالية: " **فعالم الحياة إذن هو العالم المعروف أكثر، وما دام أنه المعروف أكثر، فانه ليس معروفا بشكل كامل" (23)**

عالم الحياة اليومية غير المعروف بشكل كامل، هو عالم لا يتساءل الإنسان حوله يعيشه بصفة روتينية، وهو من المفروض أن يكون عالما لطرح التساؤلات حول كيف يعيش الإنسان في عالم الحياة اليومية بهذا الشكل و ليس بشكل آخر، وهي التساؤلات التي من شأنها أن توجد بعض الإجابات في عالم الاتصال، عالم الاتصال الذي تحدث عنه هوسيرل، موضحا أنه عالم بحاجة إلى متحدث و مستمع و القصدية في إيصال شيء مفهوم، فكما يقول هوسيرل" أن الاتصال لا يمكنه أن يكون إلا إذا كانت هناك إرادة من المتحدث في قول شيء للآخر، و في ذات الوقت يجب على المستمع أن يفهم قصد وهدف المتحدث كذلك، و بأن يفهم الآخر على أساس أنه لا يقوم بإرسال مجرد أصوات بل على أنه يتحدث إليه"**(24)**.

حقيقة الحياة اليومية هي الحقيقة العليا حسب شوتز،(**25**) والحياة اليومية هي ما هو معروف أكثر و ما دام أنها هي المعروفة أكثر فإنها ليست هي المعروفة على الإطلاق، وهي ليست معروفة لأنها مرتبطة بالفاعل، و الفاعل كفرد ينتج معاني، و علم الاجتماع الظاهراتي يهتم بالمعاني و هو انشغال ثقافيي يتقاطع جيدا مع العالم الذي نود البحث فيه، المعاني و الوضعيات و كل الفضاءات بما تنجه من معاني كما يعيشها الفاعل أو كما يضفيها على أفعاله، فعلم الاجتماع القائم على الاعتبارات الظاهرتية، كما يقول (**فليب لو بروتون**) " يسعى لفهم المعاني التي يضعها الفاعلون في علاقاتهم بالآخرين و بالأشياء و بالوضعيات...فهو توجه يهتم بالعام و هو يتمأسس، وليس بالعالم المؤسس مسبقا(**26**)".

أكد(شوتز) أن كل الأنساق الثقافية بما فيها الاتصالية، لا يمكن فهمها دون العودة إلى نشاط الفاعل في ذاته، وأضاف (شوتز) أن' كل الأشياء الثقافية، و الأدوات و الرموز، و الأنساق اللغوية،والمؤسسات الاجتماعية و غيرها، كلها تعود في أصولها و دلالاتها إلى نشاطات الإنسان، لذلك فنحن واعون دائما بتاريخانية الثقافة التي نراها في العادات والتقاليد...و لنفس السبب لا يمكنني أن أفهم أي منتوج ثقافي دون العودة إلى النشاط الإنساني الذي أنتجه' (**27**)

و في استشهاده ضرب (شوتز) مثلا بقوله' لا يمكنني أن افهم أية أداة دون أن اعرف الهدف التي أوجدت من أجله، و لا أن افهم أية علامة أو رمز دون أن اعرف ما يمثل في فهم الشخص الذي يستعمله، ولا أن أفهم مؤسسة ما د ون أن أعرف ما تمثله بالنسبة للأفراد الذين يضبطون سلوكهم حول وجودها' (**28**). وكل هذا يوضح أن فعل الاتصال عند الظاهرتيين مرتبط بالمعنى الذي يضفيه المرسل على رسالته، وعلى طبيعة تفاعله.

هوامش الفصل الثالث: الاتصال و المدارس الاجتماعية المعاصرة.

(**1**)أنظر في هذا المجال: رضوان بوجمعة: الاتصال غير اللفظي : علاقة الإنسان الجزائري بالزمان و المكان. دراسة ظاهرتية للنص و الواقع. رسالة لنيل شهادة الماجيستير في علوم الإعلام و الاتصال (غير منشورة). جامعة الجزائر **1997**.

(**2**)Abraham Moles : Théorie structurale de la communication et société. Masson. Paris,Milan ; Barcelona,Mexico 1988

(**3**)من أهم هذه المؤلفات التي تتقاطع مع الإشكالية العامة لهذه الدراسة ما يأتي :

Lévi-strauss Claude : la vie familiale et sociale des indiens Nambikwara Paris , société des américanistes 1948

Lévi-strauss Claude : Les structures élémentaires de la parenté. Paris .PUF 1949

Lévi-strauss Claude : Race et histoire folio Essais France 2005

Lévi-strauss Claude : Tristes Tropiques Paris Plon 1955

Lévi-strauss Claude : Anthropologie Structurale Paris Plon 1958

Lévi-strauss Claude : La pensée sauvage Paris Plon 1962

Lévi-strauss Claude : Mythologiques : l'origine des manières de table Paris Plon 1968

Lévi-strauss Claude : le regard éloigné Paris Plon 1983

Lévi-strauss Claude : paroles données Paris Plon 1984

Lévi-strauss Claude : Regarder, écouter, Lire Paris Plon 1993

Lévi-strauss Claude :Des symboles et leurs doubles Paris Plon 1989

(4) Lévi-strauss Claude : Race et histoire folio Essais France 2005 P101

(5) IBID P102

(6) Lévi-strauss Claude : Anthropologie Structurale Paris Plon 1958 p330-331

(7) أنظر في هذا المضمار كتاب أبراهم مولس حول البنيوية و الاتصال

Moles Abraham : Théorie structurale de la communication et société/ Masson Paris 1988.

(8) Le Breton David : l'interactionnisme symbolique PUF France 2004 P46

(9) Dewey John : Démocratie et éducation. Armand Colin, Paris 1995 P18-19

(10) **Yves Winkin**: Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain. De Boeck Université de Bruxelles 1996. PP90

(11)Goffman Erving : Goffman Erving : les cadres de l'expérience. Paris minuit 1991 P22

(1 2) **Goffman Erving** ,Communication conduct in island Community ,Chicago , University of Chicago, department of sociology ,Ph.D dissertation 1953

(13) **Goffman Erving** ,Communication conduct in island Community ,Op .cit P8

(14) Goffman Erving, Behaviour in public places. New York, NY: Free press 1963 P267.

(15) Goffman Erving, la mise en scène de la vie quotidienne –la présentation de soi- Tome 1 Editions de Minuit Paris France 1973P11

(16) Martuccelli Danilo : sociologies de la modernité. Folio essais Gallimard France 1999 **P 324**

(17) Habermas Jürgen : Morale et communication Champs Flammarion France 1999 P13

(18) Williams Raymond, Des communications comme sciences de la culture, in Réseaux (CENT) France N80Novembre décembre 1996 de la page 90 à 106.P100

(19)**Williams Raymond IBID P102**

(20) Thompson E. P, conversations with M. Merill in **Radical History Review. Mai 1976**

(21) Hoggart Richard ; la culture du pauvre Minuit France 1970

(22) Mattelard Armand,Erik Neveu, Cultural Studies Stories ; la domestication d'une pensée sauvage **in Réseaux (CENT**) France N80Novembre décembre 1996 de la page 13 à 58.P31

(23) Husserl Edmond : la crise des sciences Européennes et la phénoménologie transcendantale
.Traduction G. Granel Paris Gallimard Idées directrices pour une phénoménologie Traduit de l'allemand par Paul Ricoeur Gallimard Mars 2003

(24) Guy-félix Duportail : Phénoménologie de la communication. Ellipses. Paris France. 1999 P 67

(**25**عبد الرحمان عزي، «الفكر الاجتماعي المعاصر و الظاهرة الإعلامية و الاتصالية بعض الأبعاد الحضارية»، الطبعة الأولى، دار الأمة، الجزائر:**1995**

(26)Le Breton David : l'interactionnisme symbolique PUF France 2004 P 98

(27) Benvist jocelynet Bruno Karsenti : Phénoménologie et sociologie. PUF .France Avril 2001P83

(28) Schutz Alfred : le chercheur et le quotidien
Phénoménologique des sciences sociales. Librairie des méridiens France 1987P16

الفصل الرابع : أنثروبولوجيا الاتصال : من الكلام إلى الفعل الاتصالي المألوف

1.الاتصال: تعارف، تقاسم و تفاعل

2.القاعدة النظرية لأنثروبولوجيا الاتصال

3.الاتصال تجربة أنثروبولوجية

4.نموذج Speaking لـــ **Hymes Dell**

سنحاول في هذا الفصل تناول أهم المحطات التي ولدت من خلالها انثروبولوجيا الاتصال، والتي جاءت كجزء من حركية علمية مناهضة لاختصار الاتصال في الجانب التقناوي والوسائلي والتلغرافي، ولن يكون هدفنا الأساسي في هذا الفصل التفصيل في مختلف المراحل التاريخية لتطور إثنوغرافيا و انثروبولوجيا الاتصال، وانجازاتها وسلبياتها، و لكن المهم هو أننا نقوم بتحديد مفهوم الاتصال و انثروبولوجيا الاتصال، وكيف تفهم أنثروبولوجيا الاتصال كما يقول ايف وينكن من زاوية أنها تشكل شكلا من أشكال البحث في العلوم الاجتماعية، كما نستعرض كيف تحول النظر إلى دراسة الاتصال كظاهرة ثقافية أساسية، في نهاية السبعينيات، وكيف بدأت تتوسع النظرة لمجال أنثروبولوجيا الاتصال، لتتحرر من الانشغال اللغوي الذي كان منطلق بداية هذا العلم، إلى دراسة كل السلوكيات والوضعيات و الأشياء الموجودة عند جماعة معينة على أساس أنها لها قيمة اتصالية، لنستعرض مفاهيم الاتصال التي تتقاطع مع المفهوم المركزي الذي يعتبر الاتصال تجربة أنثروبولوجية، و مفاهيم **Hymes المتعلقة بنموذج** Speaking و speech community و الكفاءة الاتصالية، وباختصار كيف تحول مجال انثروبولوجيا الاتصال، من دراسة الكلام في بداياته إلى توجه التسعينيات من القرن الماضي وهو الذي ركز محور الاهتمام بدراسة المألوف في الاتصال، دراسة الفعل الاتصالي اليومي المألوف.

1.الاتصال: تعارف، تقاسم و تفاعل

يمكن اختصار غاية الاتصال في ثلاث معاني وهذا من خلال استعراض التطور التاريخي للممارسة الاتصالية لنترك التعريف المتعلق بجانب الدراسات الاتصالية عند الحديث عن المتخصصين في أنثروربولوجا الاتصال، المعنى الأول يحمل معنى البحث عن الآخر والاقتسام. و الثاني و هو مرتبط بسياق الثقافة الإسلامية و يشير إلى التعارف و التعاون، في حين أن الثالث و الأخير فيشير إلى البث و التفاعل.

ظهر المعنى الأول للاتصال في القرن 12 و بالضبط سنة 1160، و الذي جاء من اللاتينية و يذهب إلى معنى الاشتراك و التقاسم، وهو المعنى الذي نبع عنه و الذي لم يتغير. فالاتصال هو البحث عن الآخر والاقتسام.**(1)**

المعنى الثاني: و ظهر في سياق الثقافة الإسلامية مع البعثة المحمدية، و يشير إلى التعارف و التعاون، وهو ما جاء مثلا في قوله تعالى :"***و جعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم***"**(2)** فغاية هذا التنوع الذي أوجده خالق الكون يكمن في التعارف و التآزر و التعاون و قوله تعالى:"***وتعاونوا على البر والتقوى و لا تعاونوا على الإثم و العدوان***"**(3)**

المعنى الثالث و الذي يعود إلى القرن السادس عشر و يشير إلى الإرسال و البث، وهو مرتبط بتطور التقنيات، ابتداء من التقنية الأولى و هي الطباعة، ففعل الاتصال هو النشر و البث عن طريق المكتوب، الكتاب والجريدة، ثم عن طريق التلفون، و الراديو و السينما

وأخيرا عن طريق التلفزيون و المعلوماتية، دون نسيان القطار، السيارة، و الطائرة و هي تقنيات فيزيائية لعبت دورا تكميليا أساسيا، ففي ظرف قرن واحد أصبحت الاتصالات الفيزيائية ثم الإعلامية حاضرة في كل مكان و مرجعياتها، شرعيتها، و نموذجها كانت من المعنى الأول و الثاني للكلمة وهو التقاسم و التعارف فالاتصال إذن في بعده الطبيعي (التقاسم و التعارف كقيمة و كنموذج) و في بعده الوظيفي (البث و التفاعل كوقائع).

تطور مفاهيم الاتصال ارتبط ارتباطا وثيقا بتطور البحث فيه، و عند البحث فإن الصورة الأولى التي تأتي إلى الذهن عندما يتم الحديث عن الاتصال كما يقول ايف وينكن (**4**)، هو شكل السهم الذي ينطلق من شخص نحو آخر، و هو السهم الذي يشير إلى البث القصدي لرسالة ما ، غالبا ما تكون لفظية من مرسل إلى مستقبل، الذي يمكن بدوره أن يتحول إلى مرسل. لذلك فالاتصال يخلط في التعبير العام و في مخيال بعض الناس مع البث، أو حتى مع ما يبث: أي مع الإعلام. هذه التوجهات تجمعت في إطار الدراسات التي تمت حول الاتصال في الولايات المتحدة الأمريكية في الخمسينيات من القرن الماضي، و المثال الذي يشكل أنموذج في هذا الإطار هو ما ذهب إليه (شانون) Shannon و ويبرWeaver سنة 1949 و التي تتركز بشكل واضح على توظيف التلغراف قبل و بعد الحرب العالمية الثانية، هذه النظرة التلغرافية للاتصال انتشرت بشكل واسع في العلوم الإنسانية و الاجتماعية و شكلت القاعدة المحركة "لعلوم الاتصال"الناشئة سواء في أمريكا أو في اوروبا.

إن القول بأن هذا التوجه اختزالي لا يحتاج إلى أي جهد، فالأهم هو توضيح صورة النموذج الآخر الذي يتضح بفضله أن الاتصال ظاهرة مركبة و معقدة الفهم، حيث يكون الفاعلون الاجتماعيون في مسار الاتصال في تدافع دائم. وهو النموذج الذي يقول (ايف وينكن) نقل مجال البحث في الاتصال مما أسماه الاتصال التليغرافي إلى مجال الاتصال الدرامي.

هذا الانتقال كما رأيناه فيما سبق ، جاء نتاج تطور علم الاجتماع المعاصر، ونتاج تفطن الباحثين فيما يخص مجال بحثنا بأهمية الأنساق الثقافية في فهم أنساق الاتصال، وهو التوجه الذي تفرعت عنه عدة اهتمامات لعل أهمها من الناحية النظرية نشأة توجه أنثروبولوجيا الاتصال الذي تأسس في منتصف ستينيات القرن الماضي، فتوجه أنثروبولوجيا الاتصال جاء كجزء من حركية علمية مناهضة لاختصار الاتصال في الجانب التقناوي و الوسائلي والتلغرافي. و سيتضح هذا بشكل بارز مع استعراضنا لتعار يف الاتصال المتعلقة بشكل مباشر مع الاتصال كتجربة أنثروبولوجية.

2.القاعدة النظرية لأنثروبولوجيا الاتصال

يرجع مفهوم"أنثروبولوجيا الاتصال" إلى النصف الثاني من القرن الماضي، و جاءت أنثروبولوجيا الاتصال كتخصص لأول مرة سنة 1967 عبر كتابات عالم اللسانيات و الأنثروبولوجي الأمريكي (ايمس دال) **Dell Hymes** ، و الذي اقترح

استثمارا اثنوغرافيا للسلوكيات والوضعيات و الأشياء الموجودة عند جماعة معينة على أساس أنها لها قيمة اتصالية**(4)**.

تستوحي انثروبولوجيا الاتصال قاعدتها النظرية من أعمال **Hymes Dell(5)**، **Goodenough(6)**، **Birdwhistell(7)** و**Goffman(8)** و **Winkin(9)**، و آخرون..، إن أنثروبولوجيا الاتصال كما يقول ايف وينكن هي "قبل كل شيء شكل معين من أشكال البحث في العلوم الاجتماعية ".**(10)**.

و لذلك نجد تدخل من قبل مختلف المتخصصين في العلوم الاجتماعية، فقوفمان **Goffman** الذي حاوره (إيف وينكن) سنة 1980، أعرب عن رفض تصنيفه في توجه التفاعلات الرمزية، بل ونفى حتى أن يكون للتفاعلات الرمزية واقع، بل اعتبرها تصنيفا نجح في أن يفرض نفسه،مؤكدا أن طلبته الذين جاؤوا بعده لم يقوموا إلا بتأسيس مجموعة متضامنة، صنفت في خانة التفاعلات الرمزية **(11)**، هذا الرفض التصنيفي دفع (ايف وينكن) للقول بأن (قوفمان) هو عالم في أنثروبولوجيا الاتصال، حتى و إن أبى هذا التصنيف كذلك، وبعيدا عن تقرير وينكن، فإن الحكم الذي شكل إجماعا من علماء الاجتماع و علماء الأنثروبولوجيا هو أن مساهمة **Erving Goffman** في التقاء علماء اللغة و الأنثروبولوجيين الأمريكان سنة 1963 كانت أساسية في نشأة توجه أنثروبولوجيا الاتصال **(12)**.

بالإضافة إلى استفادته من أعمال قوفمان، فإن مجال أنثروربولوجيا الاتصال استفاد كذلك من مفاهيم (جورج هربيرت ميد) و (شارل كولي) حول الفرد، المجتمع و تأسيس

الاتصال، (فجورج ميد) تحدث عن الشكل المتكامل للاتصال كنسق، وعن الاتصال في المجتمع الإنساني بقوله: "إن المثل الأعلى للمجتمع الإنساني هو المثل الذي يقرب الأشخاص بشكل حميمي، و الذي يطور النسق الضروري للاتصال بشكل متكامل، ...فمن أجل تطوير الاتصال لا يعني هذا الأمر مجرد تبادل أفكار مجردة، لكن يجب أن نضع أنفسنا مكان الآخر، من أجل الاتصال برموز لها دلالة" **(13)**. وأضاف في ربطه بين الاتصال و التنظيم الاجتماعي :" إن المبدأ الذي اعتبرته دائما أساسيا في التنظيم الاجتماعي الإنساني يتمثل في الاتصال، الذي يعني مشاركة مع الآخر، وهو يتطلب بالضرورة أن يظهر الآخر في الأنا، و أن يتأمثل الأنا في الآخر، وأن نصبح واعين بالأنا بفضل الآخر."**(14)**، وهو نفس ما عبر عنه زميله في التوجه **شارل كولي** الذي أكد أنه "في غياب الاتصال لا يمكن لروح الإنسان أن تطور طبيعة إنسانية حقيقية"**(15)**

إن بداية ارتسام طريق أنثروبولوجيا الاتصال من الناحية الأكاديمية، كان سنة **1962**من الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تأسس مجال بحثي جديد في الأنثروبولوجيا الأمريكية، مجال بحثي اهتم بدراسة الكلام كظاهرة ثقافية فقط، فقد كان مقال **Hymes Dell** في السنة ذاتها حول إثنوغرافيا الكلام ميلادا نظريا لما أصبح يعرف سنة **1964**بأنثروبولوجيا الاتصال.

لقد اقترح الأنثروبولوجي و عالم اللسانيات **Hymes Dell** برنامجا واسعا من الأبحاث حول العلاقات بين اللغة و المجتمع، أطلق على هذا البرنامج اسم :"اثنوغرافيا الاتصال"**(16)** وكان هدف **Hymes** هو دفع علماء الأنثروبولوجيا نحو اعتبار اللغة والأشكال الأخرى للاتصال الشخصي كظاهرة ثقافية أساسية.

في سنة 1966وبجامعة Pennsylvanie بالولايات المتحدة الأمريكية، تأسست مجموعة عمل بقيادة Hymes للقيام بدراسة مقارنة حول " دور الكلام في مجتمعات مختلفة" **(18)**، وكان هدف المجموعة طموحا جدا، يتمثل في جمع كل المعطيات الاثنوغرافية الخاصة بالسلوكيات اللفظية بغية صياغة جدول أولي مقارن، يعطي للتخصص الجديد اتجاهاته البحثية، وكانت نتيجة هذا العمل وثيقة ' تم نشرها في مجلة Texas working papers.

وكل هذه الجهود أثمرت بصياغة نموذج الخطاب أو الكلام الذي سنتناوله فيما يأتي، والذي استفدنا منه كثيرا في عملنا الميداني من منطلق انه أعطانا نظرة عن الأدوات التي تمكننا بفضلها من الانتباه للقواعد و الأفعال والإطار و غيرها من المكونات التي تصنع نسقا ثقافيا للاتصال.

دراسة الاتصال كظاهرة ثقافية أساسية، مشروع، بدأت تتحقق بعض معالمه في نهاية السبعينيات، حيث بدأت تتوسع النظرة لمجال أنثروبولوجيا الاتصال، لتتحرر من الانشغال اللغوي الذي كان منطلق بداية هذا العلم، على دراسة كل السلوكيات والوضعيات و الأشياء الموجودة عند جماعة معينة على أساس أنها لها قيمة اتصالية.

Sherzer Joel الذي يعتبر من أوائل طلبة **Hymes Dell** ، كان في انتقاداته لأستاذه قد وضع أسسا أخرى وأفاقا لمحتوى الدراسات الانثروبولوجية للانتقال بأنثروبولوجيا الاتصال إلى رحلة جديدة، حيث أكد أن هذه الدراسات من الضروري أن يتم الالتزام فيها بوصف ما يأتي:

- ✓ **السبل والوسائل الاتصالية للجماعات و المجتمعات.**
- ✓ **استعمال هذه السبل و الوسائل.**
- ✓ **العلاقات المتبادلة بين السبل و الوسائل و أنواع الخطابات و أنواع التفاعل الاجتماعي.**
- ✓ **العلاقة بين صيغ و طرق الاتصال وباقي المجالات الثقافية و التنظيم الاجتماعي، و السياسي والاقتصادي و الديني(19).**

تحدث **Sherzer Joel** في ذات المساهمة عن ضرورة أن تكون لأنثروبولوجيا الاتصال إمكانية تكوين أفراد يكونون قادرين على القيام بأبحاث حول مجتمعاتهم الأصلية، كباحثين ومحللين محليين كمشاركين وملاحظين محليين، وهو انشغال مبني على اعتقاد لدى الكثير من باحثي أنثروبولوجيا الاتصال من أنه من الصعب على الباحثين الذهاب بعيدا في دراساتهم إذا ما كانوا غرباء عن السياقات المحلية موضوع الدراسة في مجال انثروبولوجيا الاتصال.

ومن بداية التسعينيات من القرن الماضي ظهر و تأسس بشكل واضح ، التوجه الأساسي في دراسات انثروبولوجيا الاتصال اليوم، وهو التوجه الذي ركز محور الاهتمام بدراسة المألوف في الاتصال، دراسة الفعل الاتصالي اليومي المألوف (**20**)، كما يقول **Lohisse Jean** وهو أحد الأبعاد الأساسية في دراستنا هذه.

3.الاتصال تجربة أنثروبولوجية

إن التعريف الذي وصل إلى اعتبار الاتصال تجربة انثروبولوجية جاء محصلة مسار اتساع مجال الاتصال في الحياة اليومية، و إرادة الباحثين في التحرر من مفاهيم الاتصال الكلاسيكية، وقد بدأت هذه الإرادة مع عدة باحثين في النصف الثاني من القرن الماضي، و من هذه التعاريف الأولى التي كانت أعطت مؤشرات وجود إرادة لهذا التحرر، تعريف **R. Birdwhistell**، الذي أكد أن " الاتصال نسق سلوكي مدمج، يقوم بتصنيف وضبط وحفظ السلوكيات، ومنه يجعل هذا الاتصال العلاقات بين الناس ممكنة"(**21**).

مساهمة أخرى(أ لنيكلاس لومان)، الذي أكد أن "الاتصال كان دائما عملية اجتماعية، إن الاتصال هو العنصر المحدد و المفرق بن الأنساق، وأنساق الاتصال المعقدة، فبدون الاتصال لا يمكن أن نصف المجتمع المعاصر. لأن الأنساق الاجتماعية تتشكل من خلال الاتصال" (**22**).

كانت مساهمة **Paul watzlawick** رائد مدرسة بالو ألطو، مهمة كذلك في هذا المجال، حيث تحدث الاتصال كلغة للتغيير، وعن إمكانية أن يكون الاتصال مصدرا لتغيير فيزيائي، وهذا بقوله" إن بعض الاتصالات الشخصية ليس لها أثرا فقط في تغيير بعض الأمزجة ، الآراء و المشاعر كما يلاحظ يوميا، لكن يمكن أن تكون في ذات الوقت مصدرا لتغيير فيزيائي لا يمكن أن ينتج بشكل قصدي"(**23**)

ومنه يمكننا الإقرار بأن الاتصال هو ميكانزم التنظيم الاجتماعي، تماما مثلما يكون إيصال وبث المعلومات ميكانيزم السلوك الاتصالي، بالإضافة إلى هذا، وفي 1951، (قريقوري باتسون) Gregory Bateson الأنثروبوبلوجي ذات الأصل البريطاني، و (جورجن روش) Jürgen Ruesch عالم الأمراض العقلية من أصل سويسري، أصدرا في الولايات المتحدة الأمريكية كتابا حمل عنوان : Communication :the social matrix of psychiatry ، فمن قراءة الصفحات الأولى للكتاب اتضح هاجس التحرر من مفاهيم الاتصال التي كانت مسيطرة في ذلك العهد. فالاتصال لا يتعلق ببث الرسائل اللفظية بشكل صريح و قصدي فقط، كما هو مستعمل، بل يتضمن الاتصال مجموع المسارات التي تتأثر من خلالها المواضيع بشكل ودي و متبادل، و سيلاحظ القارئ أن هذا التعريف قائم على أساس أن كل فعل أو حدث يعطي أبعادا اتصالية، عندما يتم إدراكها من قبل الإنسان"(**24**).ويضيف Jürgen Ruesch **أن الإنسان لا يدرك العالم عن طريق التفاعل الاجتماعي و الاتصال فحسب، بل يشكل هذا الاتصال أساسا لتنظيم محيطه.**

وقد أوضح (جورجن روش) Jürgen Ruesch أنه عندما نقوم بدراسة الاتصال من هذا الموقع الثقافي، لا بد على الباحث أن يأخذ بعين الاعتبار في إستراتيجية عمله المعطيات التالية:

- ✓ أعضاء المجتمع المبحوث يلتزمون بالتعميم في حديثهم حتى عن الثقافة الخاصة بهم.
- ✓ يجب أن يلاحظ الباحث التفاعل والاتصال بين أعضاء الجماعة كملاحظ محايد.

✓ يأتي فهم الباحث في جزء كبير من تفاعله الخاص مع بعض أعضاء الجماعة المدروسة.

ومن هذه التعاريف و غيرها أصبح حقل الاتصال يتعلق بالبحث فيه بأكثر من عشر تخصصات على الأقل: الأنثروبولوجيا، علم اللغة، الفلسفة،علم الاجتماع،القانون، العلوم السياسية، علم النفس، التاريخ، الاقتصاد، وعلم النفس الاجتماعي، فهو تخصص متعدد التخصصات و ليس تخصصا واحدا.

ومن هذا أصبح مفهوم الاتصال مفهوما واسعا، فكل فعل أو سلوك أو شيء ما يمكن أن يكون حاملا لرسالة اتصالية. و تعتبر الجوانب الثقافية نسقا محركا لكل سلوك اتصالي، وهو ما أوضحه علماء الأنثروبولوجيا كما هو حال (ايف وينكن)، الذي أكد أن " امتداد الاتصال في الأنثروبولوجيا يجب أن يكون مرتبطا بامتداد الاتصال في الثقافات و الجاليات على الدراسة الاثنوغرافية التي تقوم عليها الوقائع و النظريات الأنثروبولوجية. في كل ثقافة أو جماعة، فإن السلوك والأشياء يتم تنظيمها، واستعمالها،والتردد عليها و تأويلها بشكل انتقائي وفق قيمتها الاتصالية"(**25**).

إن الاتصال هو تجربة انثروبولوجية قبل كل شيء، لأن الاتصال هو حقيقة في الواقع، ونموذج ثقافي في حد ذاته، وهو أمر محسوم بالنسبة للأنثروبولوجيين، فأن تتصل هذا يعني أن تبادل شيئا ما مع الآخر، فلا يوجد و ببساطة حياة فردية و لا جماعية بدون اتصال، وكل تجربة شخصية أو تجربة أي مجتمع تقتضي تحديدا لقواعد الاتصال، وبما أنه لا يوجد أناس بدون مجتمعات، فمن الطبيعي أن لا يوجد أي مجتمع في غياب الاتصال.

الاتصال هو تجربة أنثروبولوجية، حيث يؤكد علماء الأنثروبولوجيا و المؤرخون على أنه لم يسبق وأن كان هناك اتصال لذاته، فالاتصال كان دائما مرتبطا بنموذج ثقافي، بمعنى عبرتماثل الآخر(**26**).

4.نموذج Speaking لـــ Hymes Dell

إقترح **Hymes Dell** نموذج Speaking و الذي حدد له كهدف، تزويد الباحثين بإطار وصفي و منهجي الذي يأخذ بعين الاعتبار التغير و التقلب الثقافي لأنساق الاتصال، والذي يسمح بمقارنة دور الكلام في مجتمعات مختلفة، و يحتوي هذا النموذج على ثمانية مكونات (**27**)، حددها فيما يلي:

1- **السياق**: **setting:**وحدده في مكان، و وقت و أجواء الاتصال.

2- **المشاركون**: **Participants :** كل المشاركين سواء أكانوا قد أخذوا الكلمة أو لا.

3-**الغايات** : **Ends**: ويقصد به هدف و نتاج اللقاء

4-**الأفعال او المنتوج:Acts** : ويقصد به الرسائل في حد ذاتها، في موضوعها و في شكلها.

5-**النبرة**:**Keys :** الخصائص البروزودية للرسائل أي نبرات الرسائل.

6-**الوسائل و الأدوات**:**Instrumentalities:** ويقصد بها وسائل الاتصال، وتتضمن الوسائط والقنوات-اللغة المنطوقة، المغناة، المكتوب، والمجاورة، والمدونات-لغات، لهجات، و مستويات اللغة-.

7- **المعايير**:**Norms:** معايير التفاعل التي تضبط أخذ الكلمة و توزيعها، وقواعد و معايير التأويل التي تأخذ بعين الاعتبار الخلفيات و الاختلافات الاجتماعية و الثقافية.

8- الأنواع: **:Genres:**ويقصد بها أنواع أو أنماط الخطابات، أي الفئات التي يصنف من خلالها أعضاء جماعة ما نشاطاتهم اللفظية-قصص، حكايات غريبة، مآسي...

هذا النموذج هو الذي يشكل ميلادا مهيكلا لأنثروبولوجيا الاتصال بعيدا عن علم اللسانيات و علم اللغة اللذين كانا نقطة انطلاق **Hymes** قبل تأسيس هذا العلم الجديد، فقد كان منتهى هذا النموذج ما أكده **Hymes أنه** " من واجب الانثنوغرافيا و ليس اللسانيات، وواجب الاتصال و ليس اللغة توفير الإطار المرجعي الذي فيه يمكن تحديد مكانة اللغة في الثقافة و في المجتمع(**28**)

وقد قام **Hymes** بتحليل مستفيض عن الصيرورة التي يتمكن منها الفرد أن يصبح عضوا في مجموعة الخطاب أو الكلام **speech community** ، هذا يتم كما أكد من تعلم الطفل لقواعد اللغة ولما اسماه بالكفاءة التعبيرية و الاتصالية، حيث أكد أن "أن الطفل يتعلم الجمل ليس بشكل نحوي فقط ولكن يكتسب كفاءة تمكنه من أن يعرف متى يتكلم، ومتى لا يجب أن يتكلم، وكذلك ما يجب أن يقول، ومع من و في أي وقت، وبأي شكل، **فالكفاءة الاتصالية** يقصد بها مجموع المعارف التي يجب أن يتعلمها الفرد

من اجل أن يكتسب اللغة و استعمالاتها، كل فرد يصبح عضوا بشكل كامل فيما أسماه "**بجماعة الخطاب و الكلام** " **speech community(29)**

فالكفاءة الاتصالية **compétence communicative** تمر حسب مؤسسها عن طريق البحث في مصادر الثروات الرمزية التي تتمكن من خلالها الجماعة الاجتماعية من إنشاء و إيجاد وسائل اتصال خاصة بها، وهو ما نسعى للوصول إلى بعض جوانبه على الأقل في سياق منطقة القبائل.

هوامش الفصل الرابع : أنثروبولوجيا الاتصال : من الكلام إلى الفعل الاتصالي المألوف

(1)- **Dominique Wolton** penser la communication Editions flammarion . Paris. France 1997P36

(2) قرآن كريم الآية **13** من سورة الحجرات

(3) قرآن كريم الآية الثانية من سورة المائدة

(3) **Yves Winkin:** Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain. De Boeck Université de Bruxelles 1996. P11

(4) **Hymes Dell** : The Anthropology of communication , in F.E.X. Dance editions, Human communication Theory: original essays, New york 1967,Rinehart and Winston pp1-39.P8

(5) من أهم أعماله بالإضافة لما ذكر في الهوامش:

Hymes Dell : The ethnography of speaking in Gladwin et Sturtevant,1962

Hymes Dell : language in culture and society, a reader in linguistics and anthropology, Harper and Row,New York 1964.

Hymes Dell :Directions in ethno linguistic theory in Romney et Andrade editions-eds-, Transcultural studies in cognition , American anthropological association, Special publication 66,3- 1964

Hymes Dell: Introduction: Toward Ethnographies of communication, in GUMPERZ,J, HYMES,D.- (eds),pp12-25. 1964

Hymes Dell : Foundations in sociolinguistics: An Ethnographic approach, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1974

(5)Bateson Gregory, Ruesch Jürgen : Communication :the social matrix of psychiatry . Norton New york 1951

(6) من أهم أعماله التي تلتقي مع جزء من إشكالية بحثنا: :

Goodenough ward; Cultural Anthropology and linguistics,Report of the Seventh Annual Round Table on meeting on Linguistics and language study ,Paul Garvin ED 1957 pp167-173

(7) من أهم أعماله التي تلتقي مع جزء من إشكالية بحثنا أعماله بالإضافة لما ذكر في الهوامش:

Birdwhistell Ray, Paralanguage ;25 after Sapir ,in Brosin henry w ED, lectures on on experimental psychiatry,pittsburgh,U. of Pittsburgh Press 1961

Birdwhistell Ray, l'analyse Kinésique, in Langages 1968

Birdwhistell Ray, Redundancy in communication 1970

Birdwhistell Ray,quelques reflexions sur la communication In cahiers de psychologie sociale n 29 janvier 1986

(8) من أهم أعماله التي تلتقي مع جزء من إشكالية بحثنا:

Goffman Erving :stragic interraction , Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1969

Goffman Erving ,Gender Adevertisments,NY, Harper and Row 1976

Goffman Erving , Forms of talk, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1981

Goffman Erving : les cadres de l'expérience. Paris minuit 1991

Goffman Erving ,Communication conduct in island Community ,Chicago , University of Chicago, department of sociology ,Ph.D dissertation 1953

Goffman Erving, Behaviour in public places. New York, NY: Free press 1963 P267.

Goffman Erving, la mise en scène de la vie quotidienne –la présentation de soi- Tome 1 Editions de Minuit Paris France 1973

Goffman Erving, la communication en defaut in Actes de recherches en sciences sociales N100 1993

(9) من أهم أعماله التي تلتقي مع جزء من إشكالية بحثنا بالإضافة لما ذكر في الهوامش:

Winkin, Yves, Variétés de langue dans la communauté de Française de Belgique :propositions pour une ethnographie de la communication in actes du colloque « la Belgique vue par la socilogie »-Louvain-La-Neuve, 26-11-1979- Belgique 1979

Winkin, Yves,éducation et ethnographie de la communication in Actes de recherches en sciences sociales N52-53 , Juin 1984 .

(10) Yves Winkin: Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain. De Boeck Université de Bruxelles 1996.P10

(11)Erving Goffman : Les moments et leurs hommes. Editions Seuil et Minuit. Paris 1988 **PP235-236**

(12) Isaac Joseph : Erving Goffman et la microsociologie PUF France 1998

(**13**) **Georg Herbert Mead** : L'esprit, le soi et la société. PUF. France 1963 **PP275-276**

(**14**) Ibid P 215

(**15**)**Cooley, Charles H** : social organisation. New York . Charles scrinber's Sons 1929

(16) Hymes Dell: Introduction: Toward Ethnographies of communication, in GUMPERZ,J, HYMES,D.- (eds),pp12-25.

(17) Hymes Dell: Introduction: Toward Ethnographies of communication, in GUMPERZ,J, HYMES,D.- (eds),pp12-25.

(18) Bachmann.C. Lindenfeld.j,Simonin,J, Langage et communications sociales. Hatier-CREDIF Paris 1981. P78.

(19) Sherzer Joel , « The ethnography of speaking,: A critical appraisal » , in SAVILLE-TROIKE, M.(ed),**Linguistics and Anthropology.** Georgetown, U. Round Table on languages and linguistics 1977, Washington,D.C, Georgetown, Upp43-57. P53

(20)Lohisse Jean : les systèmes de communication, approche socio anthropologique/ Editions Armand Colin France 1998 P10

(21)Winkin Yves et autres: la nouvelle communication. Editions du seuil France 2000 P157

(22)Martuccelli Danilo : sociologies de la modernité. Folio essais Gallimard France 1999 P158

(23)Paul watzlawick : Le langage du changement Essais Points 1986 P11

(24)Bateson Gregory, Ruesch Jürgen : Communication :the social matrix of psychiatry . Norton New york 1951 P 6

(25) **Yves Winkin:** Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain. De Boeck Université de Bruxelles 1996. P11

(26)Dominique Wolton penser la communication Editions flammarion France 1997 P68

(27)Hymes Dell: vers la compétence de communication Hatier France 1984 P74

(28) Hymes Dell : Foundations in sociolinguistics: An Ethnographic approach, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1974 P4

(29) Hymes Dell :Models of interaction of language and social life in McNamara ED, Problems of bilingualism, Journal of Social Issues, N2 , 1967.

الباب الثاني أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل

الفصل الخامس: الثقافة الشفوية،المكتوب و الاتصال في المجتمع القبائلي

الفصل السادس: الفضاء ونسق الاتصال في المجتمع التقليدي القبائلي

الفصل السابع: فئات المرسلين العموميين في الفضاء العام

الفصل الثامن: مناقشة النتائج وخلاصة البحث

الفصل الخامس: الثقافة الشفوية،المكتوب و الاتصال في المجتمع القبائلي

1.الثقافة الشفوية والاتصال: المعنى الأصلي و الاتصال الطبيعي

2.فعل الكلام وسلطة الكلمة في المجتمع القبائلي

3.المكتوب وثالوث الخوف، الانبهار والتقديس

1.الثقافة الشفوية والاتصال: المعنى الأصلي و الاتصال الطبيعي

تشكل العلاقة بين الشفوي و المكتوب ومنذ القدم موضوعا لنقاشات متناقضة غير منتهية، ويعرف هذا النقاش اليوم عودة قوية، خاصة مع تطور تقنيات الاتصال و التنظير في هذا المجال، ويعتبر (كلود أجاج) أحد أهم المغذين لهذا النقاش.

الباحث (كلود أجاج) **Hagége Claude** الذي يتخذ موقفا لصالح الاتصال الشفوي، يؤكد أن "الاتصال الشفوي هو الاتصال الطبيعي الوحيد، وهو الوحيد الحامل للمعنى الأصلي"، هذا المعنى الأصلي الذي يقول عن **Hagége**أجاج بأنه"تم التغاضي عنه مع اختراع الكتابة ، حيث أن الكتابة متهمة بحجب الممارسة الحية للكلام"**(1)**. لكن السؤال المطروح:لماذا يكون الاتصال الشفوي هو صاحب الامتياز؟

في رأي (أجاج)، فإن من بين مبررات هذا الطرح هو أن " الاتصال الشفوي متعدد العوالم ، وتوجد ظاهرة رئيسية، لا يمكن لأي نسق كتابة مهما كان معروفا أن يحفظ أثره، وهي تخص فعل الظهور الجيد، هذه الظاهرة هي النبرة، و التي غالبا ما تجزئ و تنظم الخطاب الشفوي إلى بنية تسلسلية، حيث أن الرسالة الأساسية لا يتم إلقاؤها على نفس شاكلة الجمل العارضة" ويضيف بأن الكتابة والصورة تشتركان في كونهما: تقليص و اختصار، ولذلك يقر بأن الشفوي كالإشارات هي أقرب إل الكلام، لأن

الاتصال الشفوي يدخل ذات الإنسان كلها في نبرة شاملة وكلية، فتفضيل الكلام هو تفضيل أولا و قبل كل شيء للاتصال وجها لوجه.

وتوضح إقرارات الباحثين المهتمين بالظاهرة الثقافية بأنه حتى في المجتمعات المتعلمة منذ أمد بعيد، لا زال ما هو أساسي في الثقافة يتم إيصاله بشكل شفوي(**2**)

ومن ذلك فإن الاهتمام بالتراث الشفوي في الغرب، شكل اهتمام الباحثين في فضاء الحياة الغربية والذين دعوا إلى التأسيس لمجال البحث في جمع الثقافة التقليدية الشفوية من خلال تسجيل شهادات من أسموهم بآخر شهود العشرية الأولى من القرن الماضي.

ويتهم العديد من الباحثين الثقافة الجماهيرية و التكنولوجيات الجديدة للاتصال بالتسبب في وقف نقل الثقافة الشفوية من الأجداد إلى الأحفاد، وتوقف الاتصال و التواصل بين الأجيال(**3**).

و في السياق الجزائري،بقيت الرسالة الشفوية ولقرون عديدة الشكل المفضل للاتصال في المجتمع التقليدي القبائلي، هذا الشكل الذي يراه عالم الاجتماع الجزائري عبد المالك صياد، بأنه الشكل الأكثر بساطة والأكثر عفوية ومباشرة، ويرجع الباحث هذا إلى كون الرسالة الشفوية هي الأسهل فهما (**4**).

إن الرسالة الشفوية، حتى وإن ظهرت بأنها الأكثر تجانسا، أو أكثر الأشكال الاتصالية تناغما من بين كل الأشكال الأخرى، فإنها في الحقيقة الأكثر ، من كل

الأدوات الاتصالية الأخرى. حسبما يعتقده الكثير من المهتمين بإشكالية التواصل المكتوب و الشفوي.

وشكلت مساهمة **Lohisse Jean** في هذا الإطار إضافة نوعية في دراسة الرسالة الشفوية بخلفية انثروبولوجية، حيث حدد ثلاث ميزات للرسالة الشفوية، مؤكدا أنها تتميز بكونها لغة طبيعية، و لغة سحرية ولغة شاملة. فلماذا هي طبيعية؟ يجيب لوهيس، بأن الملاحظ لنشاطات الاتصال الاجتماعي تشده، المجاورة، والارتباط، و الحميمية العميقة التي تربط اللغة الشفوية بالطبيعة وهو ما سبق وأن ذكرناه مع Hagége.

وهي رسالة سحرية magique لأن اللغة الشفوية تبني هي كذلك الحقيقة، فهي سحرية، فمن اللغة الشفوية تكون صورة الشيء هو الشيء ذاته. و هي رسالة شاملة global ، لأن في الشفوي، كل شيء يتكلم، وكل شيء كلام، الجسم الفيزيائي بمعانيه، الجسم الاجتماعي بطقوسه،و الجسم الأرضي المعدني،النباتي والحيواني(**5**).

من جهة أخرى، فإن البعد الشعبي هو البعد الذي لم يأخذ المكانة اللازمة في الدراسات الكلاسيكية التقليدية طالما، أنّ المنطلق الذي انطلقت منه هذه الدراسات يعتبر هذا البعد كفلكلور شعبي و بدائي لا يرقى لمستوى الدراسة العلمية أو التحليل العلمي (وهو ما تشير اليه مختلف الدراسات الأنتروبولوجية) و هذه الملاحظات عن الثقافة عن الثقافة الشفوية في شمال إفريقيا، أكدها الأستاذ (غالان بيرني) GALAND PERNET، حيث يقول على الخصوص"تحتل الكلمة المنطوقة لمنطقة شمال إفريقيا مكانة هامة في حياة سكان هذه المنطقة وبعيدا عن التصورات الباعثة على الفلكلورية و الازدواجيات الاختزالية . فهي(الثقافة الشفوية) تعكس مختلف النشاطات الاقتصادية

و الاجتماعية المعاشة من قبل هذا المجتمع المغاربي . هناك بعض الأفكار المسبقة التي تنص على التفوّق الكلي لما هو مكتوب على ما هو شفوي . فالثقافات الغربية و الشرقية المتميّزة بتقاليدها في مجال المكتوب . جعلت البعض (أدباء ، مفكرين) يعتقد بفقر و بساطة و بدائية الثقافة الشفوية"(6).

كل هذا انعكس على مختلف الدراسات في العلوم الإنسانية و الاجتماعية، فيما تعلق بدراسة أشكال التعبير في شمال إفريقيا، وفيما يخصنا فإن ذلك انعكس على غياب الدراسات الاتصالية حول الظاهرة اللغوية و الرمزية في المجتمعات التقليدية، لذلك نحاول عبر ما قمنا به من دراسة أن ننبه إلى هذا المجال البحثي الذي من شأنه أن ينتج تراكما يؤدي إلى المساهمة في إيجاد بعض الأجوبة عن ماضي هذه المجتمعات و مستقبلها فيما تعلق بالظاهرة الاتصالية.

2.فعل الكلام وسلطة الكلمة في المجتمع القبائلي

((قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي))

قرآن كريم

سورة الكهف الآية - 109 -

أعطت كل المجتمعات الإنسانية حتى تلك الأكثر بدائية،أهمية للكلام و الكلمة، و البعض من هذه المجتمعات أعطت لاستعمال الكلمة دورا مركزيا، وهو حال، مثلا

المجتمع الديمقراطي اليوناني. تحمل كلمة كلام كما هو معروف عدة معاني، ففي المعنى المشترك الأكثر تداولا، فإن الكلام لصيق بالشفوي، فهو عنصر للغة المنطوقة، وقد يحمل معنى التعريف الذي له دلالة.

وفي هذه الحالة، فإن السؤال الذي يفرض نفسه، لماذا نتحدث عن الكلام وعن الكلمة و لا نتحدث عن الاتصال؟

إن كلمة 'اتصال' لها أفضلية لكونها معروفة أكثر و تبدو دقيقة، فإذا ما قلنا 'مجتمع الاتصال' فالكل يعرف بالتقريب على الأقل ما نريد قوله، على عكس ذلك فإذا ما قلنا " مجتمع الكلمة ' أو 'مجتمع الكلام' فإنه يفهم منه 'مجتمع الشفوي' بالتعارض على وجه الخصوص مع المجتمعات التي تعرف المكتوب، مع العلم أن هذه الكلمة ستتناسى الذين يستخدمون لغة الإشارات، لذلك فالكلمة لا تفي بالغرض لأنها تفتح مجالات سوء الفهم و التأويل المفتوح على التشويش.

إننا بحاجة إلى استعمال كلمة" اتصال"، لأنها تشمل العائلة الكبيرة من الكلمات التي تخدم تعيين الوسائل التي تمكننا من أن نضع في شكل معين رسالة ما، حتى نقول ما نريد قوله، أن تكتب فهذه وسيلة اتصال، والصورة وسيلة أخرى، ومع تطور تكنولوجيات الاتصال و الرقمنة و الانترنيت، أصبح النظر متجها نحو الوسائل أكثر من الاهتمام بما تستخدم فيها، لذلك يقال "مجتمع الاتصال"، بمعنى مجتمع الوسائل و الدعائم(7) ، وهي النظرة التقناوية للاتصال كما سبقت الإشارة إليه.

وقد اهتمت الأديان السماوية بالكلمة، فأصل كل ما هو موجود بالنسبة لهذه الديانات هو كلام الله. وقد ورد في القرآن الكريم آية توضح بشكل جيد وزن الكلمة ووزن كلمة الله، بتشبيه عميق، في قوله تعالى: **(قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي)–سورة الكهف الآية 109–**

إن سلطة الكلمة في المجتمعات التي لها تقاليد شفوية هو واقع معروف ومحسوم لدى علماء الاثنولوجيا،وغالبا ما أرجعت هذه السلطة إلى جهل فعلي الكتابة و القراءة في هذه المجتمعات، ولذلك لا تجد هذه المجتمعات إلا الاتصال الشفوي للتعبير.

غير أن الإشكال من الناحية الاتصالية و حتى اللغوية أن الكتابة لا تنزع و لا تضيف شيئا في السلطة الأصلية للكلمات، فعندما نكون أمام ثقافة شفوية بالأساس كما هو حادث مع مجال موضوعنا، فإن الكلمة المعبر عنها وفعل الكلام له أهمية قصوى،وهو ما تؤكده الكثير من العبارات و الأمثال الشعبية:

المال يسوطاف سق مزوغ	تمسك البهيمة من الأذن
ألعبد يسوطاف سقيلس (8)	ويمسك الإنسان من اللسان

كلمة 'إيلس' أي 'لسان' في المجتمع القبائلي و التي تعني العضو في حد ذاته و الكلام في نفس الوقت، تعني أولا و قبل كل شيء سلطة الكلمة في فعل الاتصال. لأن الكلمة تحمل سلطة معنوية لها وزنها في صيرورة الاتصال بين أفراد المجتمع، وفي رؤية الأنا للآخر، وفي تعامل الأفراد، وتبرز العديد من الأمثال و العبارات الشعبية القبائلية السلطة التي تحملها الكلمة:

أوال إنق إحقوا أي الكلمة تميت و تحيي، ومثل آخر

يير أجرح إقاز إحالو الجرح السيئ ينقر و يتعافى

يير أوال إقاز إرنو الكلمة السيئة تنقر و تزيد نقيرا

وقد أورد الشاعر المعاصر سليمان عازم عدة أشعار تصف جيدا الأثر الذي تتركه الكلمة في المجتمع القبائلي التقليدي، من ذلك ما يأتي:

ألهدرا انمادن ثوعار

أرزقاث امزون ذيليلي

ذقول أثرق أملفنار

ثرنوا ذقلمحاني

أكوصيغ اميس نلحر

باش اوليك اذيسهاني

طقار كولشي غر لبحار

أج لمور إسيدي ربي(9)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

كلام الناس قاس

مر مثل شجر الدفلة

في القلب يحترق كالمصباح

يزيد من المحن

أوصيك يا بن الحر

حتى يهنأ قلبك

أرم كل شيء في البحر

اترك أمورك لربي

وفي نفس هذه الأشعار يضيف الشاعر شارحا أثر الكلمة على السمع:

يير الهدرة تسعى السم

تسقراو سلوسواسي

أم وينا يقاس وزرام

نغ ويني جرحن سرصاص

أكوصيغ ابونادم

ضاكر ار واسيف أد يادم

أتحلود د دق ييون واس

وهو ما معناه

الكلمة السيئة مسمومة

تترك سامعها في الأهوال

كلدغ الثعبان

أو المجروح بالرصاص

أوصيك يا ابن آدم

حتى تعيش في خير

أرم كل شيء في النهر

ستشفى في يوم واحد

لذلك نجد في التقاليد الشفوية حرصا على ما يسمى بضرورة قياس الكلام، وهو ما يرد في العبارات التي تستخدم في الحياة اليومية، وفي العديد من الأمثال، كما نجد ذلك عند العديد من الشعراء، كالفنان المعاصر سليمان عازم في أبيات إحدى قصائده:

اتسحبيغ إمسلاين

أنويقاد إتنيوزنن

أقبال ادينين اكرا

تلا لفهامة زقسان

وهو ما معناه

أحب الكلمات

كلمات الذين يكتلونها

قبل أن يتفوهوا بأي كلام

يقولون ما يحمل معنى

تختزل كلمة **'**أوال**'** جيدا هذه السلطة التي تحملها الكلمة في المجتمع القبائلي التقليدي، فالعديد من الأمثال الشعبية تعطيها سلطة الرصاص بكل ما تحمله هذه الكلمة من ثقل في مخيلة المجتمع، الذي عرف على مر القرون عنف الرصاص، فالمثل يقول:**'أوال أم ترصاصت'**(10)، أي الكلمة كالرصاصة إذا ما خرجت لا يمكن أن تعود. كما أن

الكلمة تربط في الثقافة الشعبية بالرجولة، مما يعطيها هوية لها علاقة بالجنس، وهو ما يبرز في هذا المثل الشعبي: **'أرقاز ذوال ماتشي ذا سروال'**(11) **أي** 'قيمة الرجل في الكلمة و ليس في السروال'.

هذه النظرة الاجتماعية لسلطة الكلمة ولوزنها، تكون قد شجعت توجها داخل المجتمع القبائلي بالتزام الصمت كشكل من أشكال الاتصال، طالما أن الكلام من شأنه أن يسبب مشاكل يستعصى حلها مع الآخر لأنها مشاكل أعمق من الجروح التي تصيب الأبدان، و لذلك نجد حتى أمثالا شعبية تشجع الإعراض عن الكلام وتدفع بالفرد في علاقاته بالجماعة وأفرادها إلى اتخاذ إستراتيجية الصمت و الكتمان في الاتصال، وهو ما يبرز مثلا في العبارات التالية:

أوال يفغن دقميك ذا خصميك بمعنى الكلمة التي تخرج من فمك هي عدولك

أوال يقيمن دقميك داخذميك بمعنى الكلمة التي تبقى في قلبك صديقتك

وهذا الإشكال حتى وإن كان بارزا أكثر في الثقافة الأمازيغية، فإنه مطروح في العديد من الثقافات، وقد طرح فليب بروتون هذه الإشكالية من الناحية الاتصالية في المجتمع لمعاصر :**' لا بد من الكلام و أخذ الكلمة لأن العصرنة هي سيادة الكلام و الاتصال، ، ولكن في الوقت نفسه لا بد من السكوت في الغالب أو الأبشع أن تتكلم حتى لا تقول شيئا...تكلموا واصمتوا، هذا هو عمق المشكل الحقيقي للكلام في العالم المعاصر"(12)**

وتبرز سلطة الكلمة من جانب آخر أكثر من سلطة المكتوب في حد ذاته، فاللسان هو التزام، فحتى المصادقة المكتوبة على الوثائق لا تضاهيها مصادقة اللسان و الكلمة عليها، فالفنان القبائلي المعاصر الشيخ نور الدين في بعض من أشعاره يبرز هذا بشكل واضح:

يطاف ذي العادة أجدود

أدل أرسيزميرارا

مايسنيا لعقد اسيلسيس

أمزون ذيلكاغظ إقورا(13)

وهو ما معناه

متشبت بعادات الأسلاف

الذل لا يتحمله

إذا ما وقع عقدا بلسانه

فكأنما كتب على ورق

أصبحت الكلمة سواء في المجتمع القبائلي أو في غيره، موجودة في كل مكان بفضل الاتصال، ففعل الكلام هو بالأساس وسيط أساسي، بيني وبين نفسي، وبيني وبين العالم، وبين العالم ونفسي، فمعنى أي كلمة في منتهاها هي أن تربطنا بالإنسان.

وتتطلب الكلمة طبيعيا الإنصات، و هذا الأخير هو جزء من تعريف الكلمة و من تعريف الاتصال و من تحقيق فعلي الكلام و الاتصال. و سيبرز فيما يأتي من الدراسة الميدانية سلطة الكلمة في مختلف فضاءات و أطر ووضعيات الاتصال في المجتمع القبائلي التقليدي.

3.المكتوب وثالوث الخوف، الانبهار والتقديس

توصل الباحث إلى هذا التصنيف بعد الدراسة الميدانية التي أجريناها ، وهو ما أكدته مقابلاتنا مع المبحوثين وقراءتنا لبعض أشكال الثقافة الشفوية للمنطقة، وملاحظاتنا اليومية. قبل أن نبدأ في شرح وتفسير هذا الثالوث، تفرض بعض التساؤلات نفسها في هذا المجال، لماذا لم تدخل حضارة المكتوب في بنية الاتصال في المجتمع القبائلي؟ ولماذا كانت العملية الاتصالية محصورة في الرسالة الشفوية فقط؟

أعتقد انه من الضروري التوضيح على أن الكتابة في حد ذاتها و في العالم ككل لم تكن معممة قبل ثلاثة آلاف سنة خلت، كما أصبحت فيما بعد، وحتى عندما نتوقف عند استعمال المكتوب من قبل المجتمعات العريقة في هذا المجال سنصل إلى نتيجة مؤداها بأن الكتابة كانت تستخدم أساسا في مجال المحاسبة وفي مجال التسيير البيروقراطي لبنيات السلطات والمماليك، في حين أن الاتصال و الثقافة و الأدب و الفنون كانت شفوية في كل مكان، و لكن رغم هذا الإقرار فإن الإجابة تبقى غير مقنعة من الناحية العلمية في السياق الجزائري.

لا بد من توضيح حقيقة تاريخية وهو أن المجتمع الجزائري بقي و لقرون عديدة تحت سيطرة قوى خارجية كانت تفرض على مر القرون ثقافاتها وحضاراتها في الفضاء العام، ولهذا كان المجتمع يلجأ إلى التقليد الشفوي من أجل أن يحصن نفسه ويضمن استمرارية المجتمع بعيدا عن املاءات هذه القوى، و ربما يعتبر الاستعمار الفرنسي الأبشع على هذا المستوى، لأنه منع احتكاك المجتمع بالمكتوب-نسب المتعلمين كانت استثناء-،

بل ومنع تعليم لغة أخرى غير اللغة الفرنسية، وقد فرضت مراسيم وقوانين في هذا الإطار.

ولجأ المجتمع القبائلي إلى الثقافة الشفوية كنسق مقاومة لكل الهيمنة السياسية و الثقافية، وهو ما برز من خلال المقاومات الشعبية و حرب التحرير فيما بعد. المكتوب في المخيال الرمزي للمجتمع القبائلي حامل للخوف، فهو يذكر المجتمع بالمناشير و بكل الرموز المكتوبة التي حوكم على أساسها رموز المقاومة للاستعمار الفرنسي، فالخوف من المكتوب ارتبط بالظاهرة الاستعمارية و السياسية في جزائر الاستعمار و ما بعد الاستعمار.

إلى جانب الخوف، ارتبط المكتوب بما هو مقدس، فالتقديس هذا في الثقافة الشفوية دخل عبر القرآن وتقديسه، وارتبط هذا بالثقافة الدينية الإسلامية و التي انتشرت على مر القرون في منطقة القبائل، وهي الثقافة التي جعلت من الإمام مرجعية دينية ، وملكية القرية لمسجد جزء من هوية الجماعة الاجتماعية، وقد أكدت المقابلات أن تقديس المكتوب ارتبط باللغة العربية بحكم أنها لغة القرآن، وتبرز شهادات المبحوثين أن كل ورقة مكتوبة باللغة العربية حتى و إن لم تكن متعلقة بالدين كانت لا ترمى إلا عن طريق فعل الحرق(**14**)، لأن ذلك مرتبط بتقديس اللغة، لغة الإسلام، ومن دلائل ربط اللغة العربية بالإسلام، انتشار واسع في منطقة القبائل، لتسمية الذكور باسم أعراب، أي العربي، حيث كان المجتمع لا يعرف أعراب كعرق ولكن كدين، فأعراب كانت مرادفة للمسلم، و للغة الإسلام اللغة العربية في اعتقاد أهل منطقة القبائل، و لهذا كان الأئمة و مدرسو اللغة العربية يحظون باحترام كبير.

و في الثقافة الشفوية هناك الكثير من الأدبيات التي تبرز هذا التقديس منها ما يأتي:

أيول فلاغ ذلواجب

الحق انكتب

إلجيال أذميحكون

مولاش ربي أغذيحاسب

أولامك نسكيدب

وهو ما يمكن ترجمته بــ

يا قلبي علينا واجب

أن نكتب الحق

للأجيال تتحادث

وإن لم نفعل، حساب الله آت

و لا يمكننا الكذب

و في التراث الشفوي كذلك ربط بين التعليم و فعلي الكتابة و القراءة و المسجد كفضاء مقدس و فرض احترام الجماعة للآخر ، ولذلك كان المجتمع القبائلي في مخيلته يعتقد أن الجدارة بالاحترام و التعامل يرتبط من بين ما يرتبط، بتعلم القرآن و الكتابة و القراءة والتردد على المساجد، ومن بين ما هو منتشر في التراث الشعبي الشاعر "قاسي أوضيف الله" ما يأتي:

ما تسعيض آميك سغرنيث

غار الجامع نهريت

مي موقر آذ يسعو القيمة **(15)**

الترجمة :

إذا كان لديك ولد علّمه
للمسجد وجّهه ، و اذهب معه
فعندما يكبر سيحترم و يقدّر و تكون له قيمة و شأن

بالإضافة للخوف و التقديس، يوجد الكثير مما يبين انتشار الانبهار بما هو مكتوب في المجتمع التقليدي القبائلي، وقد يرجع هذا إلى قلة عدد المتعلمين وصعوبة تعرض الأفراد لوسائل الإعلام المكتوبة، وما يمكن التأكيد عليه في هذا الإطار أن العدد القليل من الكتاب العموميين الذين كانوا ينتشرون في القرى كانوا يحظون باحترام كبير، بل و يشار إلى هؤلاء بالقول و بنبرة إنبهارية **'آه وينا يغرا'**، بمعنى هذا الشخص متعلم، و يرجع ذلك إلى عدة متغيرات من بينها، أن أولئك كانوا واسطة في الكثير من الأحيان بين بعض أفراد سكان هذه القرى وأقاربهم الذين كانوا في الغربة، خاصة وأن الرسائل البريدية كانت الوسيلة الوحيدة آنذاك للحصول على أخبار الأقارب، وكان في الغالب هؤلاء إما من المعلمين أو من رواد المدارس القرآنيين، أو من سعاة البريد.

ولقد كان ساعي البريد يحظى باحترام كبير لعدة اعتبارات، فهو الذي يوزع البريد الآتي من الأقارب في الغربة وهو الذي يقوم بقراءة ما يوجد في الظرف في غالب الأحيان، و هو الذي يوزع الحوالات البريدية التي تعطي رسالة تضمينية بأن المهاجر لا زال يرتبط بالأهل و القرية و البلد و ثقافته رغم وجوده في الخارج.

وهناك بعض العبارات اليومية التي تترجم الانبهار بالشخص الذي يتحكم في فعلي الكتابة و القراءة، فيقال في السياق المكاني للبحث(16)، "**فلان يكاث لقلام**"، و كلمة "**يكاث**" -بمعناها الحرفي -في القبائلية تعني يضرب، واستعمالها يوضح جيدا هذا الانبهار، فالمقصود أن فلان يعرف التحكم في استخدام القلم.

وفي الثقافة الشفوية الكثير من الأشعار التي توضح منطق الانبهار بالمكتوب وبوسائل الإعلام المكتوبة، ومن ذلك مثلا هذه الأبيات الشعرية من تنظيم النسوة رثاء لاستشهاد إحدى المجاهدات المعروفة باسم الجوهرة آث مزيان:

أياو انكتب أجرنان

أياراش يغران

أيزماون ذيلباري

انغان الجوهرة آث مزيان

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

تعالوا، لنكتب جريدة

أيها الشباب المتعلم

يا أسود باريس

لقد قتلوا الجوهرة آث مزيان

فالانبهار بالمكتوب و الوعي بأهميته يبرز في البيتين الأول و الثاني، فمنظمة هذه الأشعار تدعو لكتابة تاريخ هذه الشهيدة، الدعوة للمكتوب و انبهار بوسيلة من وسائل الإعلام المكتوبة و هي الجريدة.

ومن بين بعض الكتابات التي توضح هذا، بعض أبيات قصيدة من قصائد الشاعر المعاصر الشيخ نور الدين، والذي توضح الصورة التي يرسمها انبهارا في الوقت ذاته بالقلم، و حنينا للماضي الذي كان فيها السلطة المعنوية تسير الخلافات في إطار احترام المتخاصمين.

غاس فكرييد القلام

أف لعوايد إقاواون

أنتدو تدون لعوام

طوقثن إموسناون

نوغال الهدر سلغرام

نفصل إفادن أكاون

إلوكان أم مخاصم

ييون أرتسقدار ييون

ألجدود أماك أثوصام

مي نتدوا ذيويزيون

أسمي نتسمسفهام

أثعيونغ أي ديعيون

خزرت لحوال ما ثشفام

مي نتسنجميع ذيغريون

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

ذكرني أيها القلم

بعادات إقواوان

نسير وتمر الأعوام

ويتكاثر العلماء

أصبحنا نقيس كلامنا بالغرام (المقصود وحدة القياس)

من التعب تهالكت الركبتان

إن كان هناك خصام

الاحترام غائب بين الخصوم

أيها الأجداد و وصاياكم

عندما كنا بالتويزة محصنين

لما كنا متفاهمين

هل تتذكرون أيها الأخوال

لما كنا أفواجا، مجتمعين

وتوضح الأبيات التالية كذلك منطق الانبهار لدى سليمان عازم، ففي مدحه للجزائر، ربط جمال الجزائر بحديث وسائل الإعلام المكتوبة عنها، و هو انبهار يترجم حالة شعورية لدى المجتمع، انبهار بما هو مكتوب و بالجريدة كوسيلة إعلامية مكتوبة.

لزاير تمورث يلهان

يفغاد.اسميس ذي لجرنان

ذيلافريك مشهور يسميس

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

الجزائر بلد جميل

ذكر اسمها في الجريدة

مشهور اسمها في إفريقيا

وهذا الواقع قد يجد بعض تفسيراته في انتشار الأمية في أوساط المجتمع، و حداثة الجريدة كوسيلة إعلامية ككل، ارتبط وجودها تاريخيا بدخول فرنسا إلى الجزائر.

و خلاصة القول أن بنية المجتمع القبائلي فيما يخص المكتوب، نعتقد أنها مرتبطة تاريخيا بثالوث التقديس، والخوف و الانبهار، وهو ثالوث يمكن تطويره عبر دراسات أخرى توضح التطورات الحاصلة في هذا المجال.

هوامش الفصل الخامس : الثقافة الشفوية،المكتوب و الاتصال في المجتمع القبائلي

(1) **Hagége Claude,** l'Homme de parole Fayard/ Paris France 1985 P109.

(2)**Bouvier jean Claude et autres,** Tradition orale et identité culturelle -problèmes et méthodes- Editions du CNRS. Paris 1980.P16

(3)**Poirier .J .Clapier .S. Valladon.Raybant.P.** Les récits de vie théorie et pratique/PUF1993 P15

(4)**Sayad Abdelmalek**, du message oral au message sur cassette : la communication avec l'absent. **In actes de recherche en sciences sociales** N59 septembre 1985- de page 61àla page 71-

(5)**Lohisse Jean** : les systèmes de communication, approche socio anthropologique/ Editions Armand Colin France 1998 P15

(6)**Galand .Pernet .P** ; poésie berbère **in « culture et société au Maghreb »** édition CNRS , **France 1975. p 259.**

(7) **Breton Philippe** : Eloge de la parole La découverte Paris 2003. P17

(8)**Mohia Nadia N,** Les thérapies traditionnelles dans la société Kabyle. L'Harmattan France 1993 P181

(9)**Mehdi Ahmed,** Slimane Azem, Le maître de la chanson berbère. Editions Mehdi. Algérie 1999. P34

(10) 'أوال أم ترصاصت'جمعنا هذه الأمثال من مختلف وضعيات الدراسة.

(11) 'أرقاز ذوال ماتشي ذا سروال' تقال هذه العبارة في نطاق منطقة بني معوش و بني ورثيلان.

(**12**) **Breton Philippe** : Eloge de la parole La découverte Paris 2003. P8

(**13**) **Nacib youcef :** Cheikh Noureddine Editions El Ouns. France 1998 P32

(**14**) هذا الواقع تم تأكيده من كل المبحوثين الذين حاورناهم، مؤكدين أنه يوجد خوف من أن تمسهم اللعنة أي "دوعاسو" لأي حالة تلطيخ هذه الرموز بما هو غير نظيف.

(15)YACINE Tassadit : poésie berbère et identité. Edition bouchène awal , Algerie 1990, IBID . P 386

(**16**) فلان يكاث لقلام لا حظنا استعمال هذه العبارات خاصة في بني معوش، قنزات و بني حافظ في بني ورثيلان.

الفصل السادس: الفضاء ونسق الاتصال في المجتمع التقليدي القبائلي

1. " أخام": الفضاء المرادف لأدوار المرأة

2. "ثماشاهوت": فضاء الطفل لتعلم الكفاءة الاتصالية

3. "ثدارت" أو الإطار العام للاتصال

4. "لخلا ": فضاء الاتصال المحظور

5". ثاجماعت": قادة الرأي في الفضاء القروي

6. السوق : فضاء لبث وانتقال المعلومات و الرموز

7. "أورار": فضاء إنتاج ونشر الرسالة النسوية

8. "ثالة" : التجمع اليومي للنساء

يعد الأنتروبولوجي الأمريكي هال .HALL E.T من الأوائل الذين بحثوا في الأبعاد السياقية للاتصال الشخصي و هذا من خلال مؤلفه « The Silent Language » ، فالاتصال لا ينشأ في فراغ بل في سياق ثقافي ، أي نظام من القواعد و القوانين التي تحدّد تغيّرات صيرورة الاتصال . إلى حد الآن يقولHALL ، "فإنّنا لم ندرك جيّدا بعد ، هذا السياق الثقافي لأنّه يبدوا لنا مألوفا و شيئا عاديا و لا نعيره اهتماما إلاّ إذا قابلتنا ثقافة غربية عنّا" .(**1**).

أما المبدأ الثاني الذي جاء به (إدوارد هال)، من حلال مؤلفه الثاني "البعد المخفي"، فهو قاعدة المجاورة أو الجيرة، فقد نال هذا البعد الأخير القسط الأوفر في هذا المجال، وغالبا ما كان تعرف المجاورة أو الجيرة بأنها "دراسة العلاقات الفضائية".(**2**).

تلعب التصرفات الفضائية دورا هاما في الاتصال ، حيث تتعلق بقواعد معينة ، مرتبطة بالثقافة،و إذا ما تجاوزها الأفراد أو لم يحترموها تجرّهم إلى صعوبات في الاتصال . لا تحدّد العلاقات الفضائية شروط و ظروف العلاقات بين الناس فقط بل تعتبر هذه العلاقات شاملة لرموزها (العلاقات الفضائية) (**3**).

في مؤلفه" اللغة الصامتة " عرف **HALL .E.T** الفضاء كما يلي : " كلّ شيء حيّ يملك حدّا طبيعيا أو ماديا يفصله عن المحيط الخارجي ، من الجرثومة إلى أبسط خلية لدى الإنسان ، و كل عضو يملك حدودا يمكن إدراكها و التي تحدّد بدايته و نهايته " (**4**) ويحتوي مصطلح الفضاء أو المكان مجموعتين كبيرتين من الأعمال و هي تلك المتعلّقة بالأقاليم و المسافات الشخصية .

وقد اهتم الكثير من الباحثين بالخصائص الأساسية المتعلّقة بالشعور بالإقليمية لدى الإنسان ، كالاستيلاء على الفضاء و التعلق بالمكان ، و إقصاء الآخرين من الإقليم بأيّة وسيلة للاتصال حتى و إن تطلب ذلك المواجهة (5)، و في الدراسة الظاهرتية (لدافيد سيمون) **David Seamon** ، تأكد أنّ الناس يتحدثون بعطف ورقة و مودة عن الأماكن المهمّة (أو كانت مهمة بالنسبة لهم) و هذه الملاحظة حسب "سيمون " هي بمعنى التعلّق العاطفي الذي يتمثّل في إظهار التفاعل المكاني بين الشخص و المكان (6)

أقرّ **LUCIEN KROLL** شيئا يبدو له من المسلمات حول مستقبل الهندسة المعمارية و التنظيم الفضائي حيث يقول: " إنّ المستقبل لن يكون تقنيا بل ثقافيا "(7) و قد حدّد الباحث الهدف الأساسي الذي يجب أن يحقّقه المهندس المعماري و هو يصمّم أو يرسم مشروعه ، هو أن لا يحطّم مختلف الأشكال التي من خلالها يقوم السكان بممارسة دعايتهم الاجتماعية (8)

أما مؤسس أنثروبولوجيا الاتصال(دال ايمس) فقد عبر عن هذا بالإطار، إطار الاتصال الذي يشمل الزمان و المكان وجو الاتصال. يتم في كل مجتمع إنتاج التدفق و الارتداد في الحياة الاجتماعية في فضاء ما: في مغارة، في مخيم،في قرية، في بيت، في مكتب، في ملعب أو في غيره من الأماكن، و لا يوجد أي شك أننا نعيش تحت ضغط هذا الفضاء، لذلك لا بد من أن نعطي معنى للفضاء و تحديد الأماكن التي نعيش فيها كبيرة كانت أو صغيرة تحديدا ثقافيا.

أبرزت الدراسة الميدانية التي أجريناها في القرى السالفة الذكر، أن المجتمع التقليدي القبائلي، أنتج تفاعلا رمزيا في عالم الحياة اليومية يعكس القواعد الثقافية و المعايير التي أفرزتها الجماعة الاجتماعية.

و الملفت للانتباه هو ظاهرة الفصل بين الجنسين في مختلف فضاءات عالم الحياة اليومية في منطقة القبائل، فمن "ثدارت " –القرية- إلى أخام-البيت، والسوق و "ثاجماعت"، تبرز مدونة اتصالية للمجتمع التقليدي القبائلي، تفهم منها تصرفات الفرد من خلال القواعد الثقافية للجماعة و التي تضبط التصرفات الفضائية للأفراد والعلاقات الاجتماعية.

فالفضاء انطلاقا من متغير الجنس مقسم إلى عالمين عالم الرجل و عامل المرأة، عالم الخارج وعالم الداخل، عالم المكشوف وعالم المستور، وفي الثقافة لشفوية الكثير من الأمثال الشعبية و المقولات التي توضح هذا التقسيم الثقافي للفضاء بناءا على متغير الجنس، فالداخل هو البيت و هو مخصص للمرأة، وما خارجه هو عالم الرجل، و المثل الشعبي القبائلي التالي يوضح ذلك:

" أرقاز تفتيلت أنبرا ، ثمطوت تفتيلت انداخل" **(9)**

و ترجمة هذا هو : الرجل مصباح العالم الخارجي ، و المرأة مصباح الداخل .

وهذا العام الداخلي للمرأة، ما دام انه مستور فهو مقدس من حيث حرمته وعدم إمكانية انفتاحه على الخارج، لذلك نجد أنه من عبارات القسم و اليمين في منطقة القبائل

ما تعلق بالبيت و بالمرأة في ذات الوقت كما سيأتي بالتفصيل لا حقا. ومن عبارات اليمين هذه ما يأتي:

" " يحرم وخاميو ، تحرم تمطوث " و ترجمتها : حرمت على نفسي البيت و الزوجة .

هذا الفصل بين الجنسين في التصرفات الفضائية، كما سيرد فيما سيأتي من نتائج الدراسة الميدانية يبرز إنتاجا لأشكال من الاتصال تترجم هذا الفصل وتوضح منطق المدونة الاتصالية للمجتمع التقليدي القبائلي.

ومن اجل تناول ما جئنا به من ميدان الدراسة، فضلنا الانطلاق من البيت و ما تنتج فيه من رمزية اتصالية، إلى القرية "ثدارت"،"فلخلا"-الحقل-، ف"تاجماعت"، السوق و "أورار" و" ثالة".

1. " أخام": الفضاء المرادف لأدوار المرأة

يستعمل أهالي القرى موضوع الدراسة " كلمة "أخام"، بمعنيين ، فهم يقصدون " أخام" البيت في حد ذاته و " أخام" الأهل (الزوجة خاصة).

حدد الباحث (مصطفى بوتفنوشات) موقع المرأة في المجتمع التقليدي بقوله : " إن المرأة في المجتمع الجزائري التقليدي هي قبل كل شيء : تحفظ ، حجز و سر بالمقارنة بالرجل الذي هو : الظهور ، الشرف و السعادة "(**10**) ، موقع المرأة هذا دفع الباحث الفرنسي " مارك كوت " MARC COTE لأن يشبه حجب الجزائر – كما يقول – المرأة بحجب الحقائق في العالم: " تحجب الجزائر نساءها، منازلها و مدنها كما تحجب في العالم الحقائق الداخلية الثمينة إلى درجة أنه لا يمكن عرضها ". (**11**).

ارتباط البيت بأدوار المرأة، جعلت نظرة المجتمع لهذا الفضاء نظرة تأنيث للأدوار التي تتم فيه، وقد أقر الباحث " محند خليل " بأن نظرة المجتمع (الذي درسه) للرجل هي نظرة احتقارية إذا ما كان هذا الرجل متقوقعا في البيت : " إن الرجل الذي يبقى يجول في البيت ينظر إليه نظرة احتقار فالواجب أن يستثمر وقته بين الحقول ، "ثاجماعت" و السوق ". (**12**)، فالبقاء في البيت من مهام المرأة و ليس الرجل ، و هو ما أوضحه كذلك الأستاذ " علي صياد " بقوله : " يعتبر المنزل فضاْ للمرأة و العالم الخارجي كفضاء آخر يملكه الرجل ". (**13**).

إن هذا التعارض بين الفضاء العام و الخارجي مع الفضاء الداخلي و الحميمي تحدث عنه عالم الإجتماع الفرنسي " بيار بورديو "، حيث لاحظ أن هذا التعارض يتجسد من خلال عدة أماكن أو فضاءات : " إن التعارض بين الداخل و الخارج ، يتجسد في التفريق بين فضاء المرأة : البيت ، كمكان الحرم بلا منازع ، فضاء مغلق سري ، محمي بعيد عن الاختراق و بعيد عن كل الأنظار و فضاء الذكر (الرجل) : ثاجماعت (مكان التجمع و الاجتماع) ، المسجد ، المقهى ، الحقول و السوق ..." **(14)**.

و المرأة وهي في البيت، من مهامها الأساسية في المجتمع التقليدي ضمان استمرارية الجنس البشري، و لهذا فإن المجتمع يحبذ المرأة الولود، و لذلك فمن مهامها الأساسية في المجتمع التقليدي، تربية أبنائها، وفي هذه الوضعية تنتج المرأة رموزا كثيرة تترجم حياتها اليومية و تطلعاتها، فمهد الطفل هو السياق الذي تختاره المرأة في إنتاج هذه الرموز، فتقوم من هذا الإطار بالتعبير عن علاقاتها بابنها و حتى بمحيطها، وبالعالم الخارجي، وبعالم الغربة و الهجرة، خاصة وأن الكثير من الآباء كانوا خارج القرى لأسباب اقتصادية و سياسية، ومن أشهر رموز المهد التي كانت ترددها الأمهات في منطقة القبائل و هي تهزهز المهد، والتي تحمل قيمة اتصالية مهمة فيما يخص إعطاءنا بعضا من أجزاء البنية الاتصالية للمجتمع، ومن ضمن هذه الرموز ما يأتي:

الله الله

أطاق إولان غاف واسيف

يفغاد وقشيش

بوثعنقيقت بحال سيف

أحدد بابا

أسان قيغاب غر سطيف

الله الله

أطاق غوولان لبحار

يفغاد وقشيش

بو ثعنقيقت أم لعنبر

أحدد بابا

أسان إيقغاب إسوفر

الله الله

أطاق إولان اذرار

يفغاد وقشيش

بوثعقيقت ام الجوهر

أحدد بابا

أسان قيقغاب غر لدزاير (15)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ:

الله، الله

أيتها النافذة المطلة على النهر

طفل خرج

عنقه أبيض كالصوف

واحسرتاه، أبي، ذلك اليوم الحزين
يوم اغترب و ذهب إلى سطيف
الله، الله
أيتها النافذة المطلة على البحر
طفل خرج
عنقه كعمود العنبر
واحسرتاه، أبي، ذلك اليوم الحزين
يوم سافر و اغترب
الله، الله
أيتها النافذة المطلة على الجبل
طفل خرج
عنقه كعمود المرجان
واحسرتاه، واحسرتاه أبي، ذلك اليوم الحزين
يوم غاب و اغترب اتجاه العاصمة

و ما يلاحظ هي بنية هذا النوع من الرسائل أن المرأة و هي في بيتها، كثيرا ما تتكلم على لسان ابنها، فما لا تستطيع قوله باسمها، تنسبه من الناحية الاتصالية لابنها، خاصة و انه في المجتمع يسمح للذكر ما لا يسمح لغيره، حتى و إن كان هذا الغير الأم التي كانت سببا في وجوده في الحياة، فالمرأة وهي تهزهز ابنها، تحكي معاناتها، معاناة فراق الزوج لها، فحديثها عن علاقاتها الاتصالية مع زوجها يعتبر أمرا محظورا من الناحية الاجتماعية، لذلك تحكي المرأة معاناة فراق زوجها، بذكر أب الولد وليس الزوج،

فالرجل الذي يؤدي دور الأب و الابن و الزوج و غيرها من الأدوار الاجتماعية، لا يجب أن يظهر بمظهر الزوج في مدونة الاتصال، وقد يكون ذلك متعلقا بنظرة المجتمع لعلاقة المرأة بالرجل، وكأنها علاقة تتعلق في جملتها بالمحظور، وقد يكون هذا المحظور متعلقا بالعلاقات الجنسية فقط.

و الرجل في علاقاته مع زوجته في البيت في المجتمع التقليدي، لا يتحدث مع زوجته في حضور أوليائه، وهي كذلك تفعل،وحتى في حديث بعضهما عن بعض مع باقي أفراد العائلة مهما كان هؤلاء، لا ينادي الزوج زوجته باسمها، و لا تنادي المرأة زوجها باسمه، فالمجتمع في مدونته الاتصالية فرض فعل ذلك و كأنه إساءة للأفراد الآخرين وعدم احترام لهم، لذلك تقول المرأة عن زوجها عندما تتحدث عنه: **"وينا" او "نتسا"** أي "هو"، كما أن الرجل يشير إلى زوجته بـــ**"ثينا"** أو "**نتساث**"أي "هي". ونجد أن الرجل في حديثه عن زوجته خارج البيت يشير إليها بالقول "أخاميو" وهي من البيت، بمعنى "أهلي"، أو يستعير كلمة "ثامغرات" بمعنى العجوز لقول ذلك، و تجد هذه التسمية يطلقها شباب في العشرينيات لتعيين زوجاتهن اللواتي يبلغن العشرين أو أقل من العمر. وما يدعم ما نقول، هو تصريح المبحوثين بأن الزواج علاقة بين عائلتي الزوجين، أكثر مما هي علاقة بين الزوجين **(16)**.

وكل هذه المعطيات تعطينا فكرة عن علاقة المرأة بزوجها في البيت، و يلاحظ أن هذا الوضع يتغير مع تقدم سن المرأة و انتقالها من وضع "ثمطوت" ، أي المرأة الزوجة إلى وضع" ثمغارت" أي العجوز، فتتحول إلى شخص يفرض بعض قواعد ومعايير التعامل داخل البيت طبعا.

فالبنت ، تكون "ثقشيشت" قبل الزواج، وتكون في وضعية اتصالية تفرض عليها تفادي الرجال و فضاء اتهم، وفي البيت تكون مطالبة باحترام شقيقها ، وتنتقل إلى وضع "ثمطوت"أي امرأة في اليوم الموالي لحفل الزفاف، حيث يفرض عليها هذا الوضع الخضوع لكل المعايير و القواعد الاجتماعية التي تصاحب هذه الوضعية ،و من هذه الوضعية إلى وضعية "العجوز" ثامغارت التي تكون بيدها السلطة مع انتقال أبنائها من وضع "ألواشول"أو "اراش" الأطفال و الشباب إلى وضع الرجال "إرقازن"، وتتحول مع مرور الوقت إلى معيار يقتدى به من قبل النساء الأخريات و من الأبناء، فهي تتحول إلى تجربة لها رمزية تود إيصالها. فتتحول إلى مؤسسة تنقل الرموز التي ورثتها عن الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة، وهو ما يبرز من خلال بعض أشكال التعبير داخل البيت، كما سيأتي لا حقا.

وكل هذه المعطيات نعتقد أنها تحتاج إلى دراسات أخرى تعطينا على الأقل بعض الإجابات حول فلسفة ما يمكن أن نسميه بالاتصال الأسري في الجزائر و في منطقة القبائل على الخصوص وكيف أن بنية هذا الاتصال تؤثر على بنية المجتمع ككل في الاتصال ، وهو مجال بحثي نعتقد انه سيفتح الباب أمام الكثير من الإجابات الخاصة التي جعلت المتخصصين في علم الاجتماع يقولون بجهلنا بالمجتمع و بأن الجزائر تبحث عن علم اجتماع خاص بهذا المجتمع، وأنثروبولوجيا تعطي الكلمة للمجتمع و تدرس أنساقه الثقافية.

2."ثماشاهوت": فضاء الطفل لتعلم الكفاءة الاتصالية

يعتبر هذا الشكل الاتصالي أحد أهم فضاءات التنشئة الاجتماعية و الثقافية للأطفال في منطقة القبائل، كما أنه يحمل رمزية استمرارية الاتصال بين الأجيال و إيصال الثقافة من جيل إلى آخر." ثماشاهوت نلكانو"ن، أو قصص الليل الذي غالبا ما كانت تتم في زاوية معينة من البيت، زاوية تكون فيها مدفئة في فصل الشتاء، وتنشط جلسة القص في الغالب الجدة، أو امرأة مسنة تكون معروفة بذاكرتها الثاقبة تدعى للقيام بذلك في البيت. المخيال الاجتماعي يفرض قص هذه الحكايات في الليل، لأن القص في وضح النهار قد يسبب اللعنة'دوعاسو'، ويجد اختيار الليل تفسيره العملي، لأن الناس منشغلون في النهار، وما دام القص هو شكل من أشكال الترفيه في المجتمع التقليدي فمن الطبيعي أن يأتي الترفيه بعد تعب العمل .

وتعتبر جلسة القص وضعية اتصالية غير مفتوحة إلا للنساء و الأطفال، فالرجال لا يحضرون هذه الجلسات، وهو ما أكده المبحوثون المستجوبون في كل الوضعيات، وما أكده (هنري باسيه) في بداية القرن الماضي، بقوله:' يتشكل المستمعون من النساء و الأطفال، فالرجال لا يستمعون قط إلى القصص، فلهم أشكال أخرى من الترفيه أكثر جدية' (**17**)، ويرى المبحوثون أن أسباب غياب الرجال عن هذا الفضاء كثيرة، من أهمها أن الرجال يعتبرون القصص الخارقة للعادة نشاطا نسويا(**18**)، ومن غير المعقول في المجتمع التقليدي القبائلي أن يشترك الرجال و النساء في نفس أشكال الترفيه، فهو أمر من شأنه

أن ينقص من رجولتهم. بل وتشير بعض المصادر التاريخية إلى أن الرجال في منطقة القبائل يستهجنون القص، ويعتبرونه أحاديث نساء.

تعرف جلسة القص هذه، مجموعة من الطقوس التي تدفع بالتفاعل بين المرسلة و المتلقين، فالقاصة لا تتكلم لوحدها، إذ يشارك المستمعون بشكل كامل في هذه الجلسة، فالمستمعون هم من يدفع بانطلاق القص، والأطفال هم الذين عادة ما يترجون جدهم لتبدأ في القص.

تبدأ جلسة القص بالعبارة التالية:'أماشاهو"، فهي عبارة الاستفتاح، ويردد المستمعون بعد هذا عبارة "أهو" التي تعين استعداد المستمعين لتلقي الرسائل. مباشرة بعد هذا ترد القاصة بعبارة"اتفاث ألحو"، وهو ما يحمل في المعنى أمنية القاصة في أن تنعكس القصة على الحضور بالخير. و في نهاية الحكاية يرد المستمعون على القاصة بالقول'أكمي أعفو ربي'و هو ما يمكن ترجمته بــ'عفا الله عنك'.

إن هذا الشكل الاتصالي بالإضافة إلى وظيفة الترفيه التي يؤديها فإن تحليل بنية القصص و مضمونها تبين أن الكثير من القيم تنقل إلى الأطفال عن طريق ليالي القصص هذه، فقيم الخير و الشر و الشجاعة والصدق وغيرها من القيم تضمن استمرارها بهذه الطريقة، فوضعية الاتصال التي تفرض صمتا يترجم اهتمام المتلقي ،واحترام طقوس التفاعل تبين توفر نية الاتصال القصدي لدى المتحدثة و الجهد القصدي للمتلقين يبرز الإرادة في تلقي الرسالة . وقد جمع بعض المهتمين بتدوين الأدب الشعبي الكثير من هذه القصص، كما هو الشأن مع **Dujardin Lacoste، ومولود فرعون، مقران فطة وطاوس عمروش ومولود معمري(19).**

دفع رسوخ هذه القصص في الذاكرة الجماعية للأجيال السابقة، ببعض الفنانين المعاصرين و من أجل شد انتباه الجمهور حول أغانيهم، إلى تحويل بعض القصص في شكل أغاني، وهو حال الفنان علي مزياني مثلا في أغنية'ثماشاهوت'،وايدير في أغنيته المشهورة التي صور فيها وضعية القص:'اراش أزيند إثمغارث أكان أسنتسغر ثيقدمين"وهو ما يمكن ترجمته بـــ'اجتمع الأطفال حول العجوز لتعلمهم مواقف الأجداد'، بالإضافة كذلك لأغنية آيت منقلات لونيس: 'أحكوييد ثماشاهوت' والتي استخدم فيها القالب القصصي التقليدي في وصفه للأزمة الجزائرية في التسعينيات من القرن الماضي.

3."ثدارت" أو الإطار العام للاتصال

كلمة" ثدارت" و يقصد بها القرية، وأصل الكلمة من "ثودرت" بمعنى الحياة، و'ثدارت' كفضاء في منطقة القبائل ترمز إلى التضامن في الحياة جماعية بين عدة عائلات، عائلات تشكل" ثدارت"، و هذه الحياة الجماعية و بهذا الشكل تبين من جانب آخر أن الفرد في المجتمع القبائلي لا يتجدد بصفته فردا، بل من منطلق انتمائه إلى عائلته، وعرشه وقبيلته، وقريته، فالانتماء ليس مسألة فردية بل قضية جماعية، وهو أمر مهم لفهم صيرورة الاتصال في المجتمع القبائلي التقليدي.

و القرية "ثدارت"، لها حرمتها في الثقافة الشفوية و في الحياة اليومية لأهالي منطقة القبائل، لذلك يعود الانتماء إلى القرية في كل مرة في العلاقات ين الأفراد و الجماعات بمنطقة القبائل، و ما يلاحظ أن التسابق في صناعة صورة امتيازيه عن القرية من قبل

سكان القرى يشكل دائما انشغالا للأفراد في تعاملهم اليومي، ولهذا يلاحظ وجود ما يشبه التسابق في محاولة الظهور بأحسن مظهر ممكن، ومن هذا التسابق الذي كان بارزا في القرنين الماضيين على الأقل في منطقة القبائل ما جاء مثلا في أشعار سي محند أو محند، التسابق لإيجاد أحسن الأئمة وعلماء الدين في القرى، و هذه الأشعار تترجم جزءا من هذا الواقع:

أيوفان كل ثدارت

أديلي دقس لعالم

اسين أينا

غاس أذيلي ظالم

آدش أس تامنت

تجاص أس إلم

كل ييون داين اخدم

إيمانيس

***آراتيدم* (20)**

وهو ما يمكن ترجمته بـــ:

ليت كل قرية يكون فيها عالم

بعد هذا حتى و إن كان هناك ظالم

يأتي العالم ليفصل في الأمر

فكل من عمل شيء

يتحمل قيمته

أو مقابله لوحده .

ففي هذه الأبيات للشاعر " **سي امحند أو محند** " ، نجد " تدارت " أو القرية كفضاء ، هي ذلك المكان الذي يكون فيه العدل و ينعدم فيه الظلم ، فالقرية تقوى و تضعف بوجود العلماء أو بانعدامهم .

و القرية في منطقة القبائل لها حرمتها بالنسبة لسكانها تتطابق مع حرمة البيت بالنسبة للأفراد، و لذلك الفرد مرغم بأن لا يخون قريته، ومن الخيانة إخراج أسرار "ثدارت" إلى الغرباء عنها، ولمداولات مجلسها"تاجماعت" كما سيأتي في هذا الفصل،ومن الخيانة و الاستهتار بحرمة القرية الخروج عما تقرره القرية، و عدم الرضوخ لقواعدها و معاييرها.

ولذلك كان و لا زال القرويون في منطقة القبائل يؤمنون بأن خرق هذه المعايير من شأنه أن يسبب للإنسان مشاكل جمة جراء ما اقترفه الفرد من ذنوب اتجاه فضاء معنوي كبير اسمه "ثدارت"، فالفرد حسب هؤلاء تصيبه لعنة القرية إذا ما اعتدى على قوانينها و مقتضياتها، لعنة أصبغها المخيال التقليدي صبغة دينية تضاهي الخروج عن القوانين الإلهية.

وهو ما يصفه الشاعر الشعبي سي محند أو محند جيدا في هذه الأبيات:

دوعاسو انتودار توعار

تفالوا أم ترصاصين

... البعض يوغتس ذتفركا

أوراروي تبخسسين

وايض يوغتس ذي راييس

***أولاد ادمحمد أوراتيسين*(21)**

الترجمة :

لعنة المداشر صعبة

تخترق، كما يخرق الرصاص الجسم

فبعض من أصابتهم اللعنة ،

أصيبوا في محاصيلهم

فحتى حبات التين لم يشبعوها

البعض الآخر أصيب في تصرفاته.

فأصبح لا يعرف حتى محمّدا صلى الله عليه و سلّم .

إطار الاتصال العام كما يسميه ايمس في نموذجه، هو "ثدارت"، وهو فضاء مصبوغ بنوع من القداسة، والحرمة، و هو ما يؤثر على أجواء الاتصال بين الأفراد، فانتماء الفرد للقرية "ثدارت" يلزمه التزاما بقوانينها و قواعدها، لأ ارتباطه روحي ومعنوي، فالرد موجود تحت سلطة معنوية للقرية، فإذا لم يحترم هذه القواعد، يمكنه من الناحية المعنوية أن تصيبه اللعنة.

4."لخلا ": فضاء الاتصال المحظور

هو فضاء الطبيعة المفتوح البعيد عن معايير الضبط الاجتماعي التي تفرضها الجماعة الاجتماعية على الفرد، "لخلا"أو الحقل هو قبل كل شيء فضاء عمل بالنسبة للمجتمع القبائلي الذي يعيش أساسا من المحاصيل الزراعية، وهو فضاء ترتاده المرأة والرجل على حد سواء، وفي مواسم جني الزيتون والتين خاصة يصبح الفضاء محتلا من قبل كل أفراد العائلة ، حيث يتحول جني هذه المحاصيل إلى قضية عائلية.

يحظى العائد من هذا الفضاء باحترام واسع من الناحية الثقافية لأنه جاء من فضاء العمل ومن مصدر إنتاج الثروة بالنسبة للعائلة، و لذلك يستقبل العائد من "لخلا" في بيته بتحية " **عسلام ينك** " ، و هو ما يمكن ترجمته بـــ: حمدا على سلامتك(**22**) . "لخلا " كفضاء للعمل الفلاحي، كان الفلاحون يقومون فيه بترديد العديد من الأشعار التي توصل رسائل الارتباط بالطبيعة و تقديس العمل و مناجاة الخالق للمساعدة، ومن أشهر الأشعار تلك المتعلقة بمواسم الحرث و الغرس، وجني الزيتون، عن هذه الوضعية الاتصالية في "لخلا"، نجد هذه الأشعار:

أي ملقاظن

ربي أكني عيون

أرنوتغ تيري

أكا ذاسوان

أي ملقاظن

ربي اكنيهني

أرنوتغ تيربي

ألما ذاقوبي

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

يا جامعي الزيتون

أعانكم الله

مزيدا من الجهد

نحو هذه الربوة

يا جامعي الزيتون

سلام الله عليكم

مجهودا آخر

وننتهي من العمل

و كلمة "لخلا" تكون قد جاءت في الأصل من اللغة العربية، و التي تعني الفضاء الخالي غير المسكون، في "لخلا"، الإنسان يكون بعيدا عن قواعد الضبط الاجتماعي الموجودة في الفضاء المسكون الذي هو "ثدارت"، ولذلك تكون الكلمة في "لخلا" بدون تفاعل في غالب الأحيان، يكون الصوت بدون صدى و رد فعل، لذلك يقترب الاتصال من مفهوم مدرسة بالو ألطو، حيث تستخدم الكلمات و الأشعار للتنفيس عن مشاكل الحياة اليومية، والحديث بلغة لا يريد المجتمع سماعها، لغة لا تتوافق مع القواعد و المعايير التي وضعها قادة الرأي من "ثاجماعت" و غيرها من المؤسسات التقليدية.

و الذهاب إلى "الخلا" في بعض القرى كما هو حال قرية سيدي الجودي بقنزات، كان مقننا بالتوقيت بالنسبة للمرأة، فقد أكدت إحدى المبحوثات **(23)**، أن المرأة كانت تخرج في الصباح الباكر قبل أن يجتمع الرجال على أزقة القرية، كما أكدت أن البنات في سن الزواج و النساء المتزوجات حديثا- و المقصود بلغة أهالي المنطقة بالضبط،-" ثيقشيشين ثلمزيين" و "ثيسلاتين- "من العيب أن يذهبن إلى الخلا"، و في الغالب كان الذهاب إلى الخلا ا مقتصرا على النساء و العجائز .

ويلتقي النساء في لخلا حيث يتم الحديث على هامش العمل الفلاحي، حول المشاكل اليومية، وغالبا ما يكون متعلقا بصعوبات الحياة و مشاكل العلاقات اليومية بين أفراد العائلة، و عرف هذا الفضاء إنتاجا لثقافة شفوية مهمة من إنتاج النساء و الرجال كذلك.

تخلق الحقول الشاسعة وبعدها عن "ثدارت"، حالة شعورية من الحرية المطلقة، لذلك كان الإنسان في هذه الفضاءات يغني عن المحظور اجتماعيا، و المحظور اجتماعيا هو التصريح بحب الرجل للمرأة، أو حب المرأة للرجل، أو تصريح المرأة بأنها لا تتحمل غربة زوجها و بعده عنها، و هو ما أنتج نوعا من التعبير الشفوي الذي يعرف بتسميات مختلفة من "أشويق" في بعض المناطق، إلى "إزلان"، و "أحيحا"في مناطق أخرى.

وقد وجدنا في بحثنا البيبليوغرافي، ترجمة لمعنى أغنية "أحيحا" في قاموس الباحث دالي، الذي جاء فيه أن"أحيحا تعني أغنية الحب، وأغنية الغزل الماجن"**(24)** و لم يحظ هذا النوع من التعبير بالدراسة، وقد يكون ذلك راجعا إلى موقف المجتمع في حد ذاته الذي يعمل على حجب الأنواع التعبيرية التي تدخل في خانة المحظور.

وعلى خلاف الأشعار التي كان يحظى أصحابها بالاحترام لأنهم كانوا معروفين من الناحية الاجتماعية بمصداقيتهم، و لتحكمهم في فن الكلام داخل فضاء "ثاجماعت"،فإن أغلبية" **إزلان" أو "أحيحا"أو" إشويقن"** تكون هوية منتجها مجهولة ، فالمرسل يختفي عن أنظار المجتمع لأنه يقول و يعبر عما هو محظور اجتماعيا، ما يقال لا يتفق مع ما تعتقده الجماعة لأن الفرد غير معروف بصفته فرد، و لكن بصفته منتمي إلى هذه الجماعة أو تلك، وهذا مطروح أكثر بالنسبة للمرأة، و التي لا تنادى باسمها في منطقة القبائل، بل لانتمائها لعائلتها، وعرشها و قبيلتها وقريتها، فيقال مثلا في المناطق موضوع الدراسة، "ثعمروشت" "، أي هذه المرأة من آل عمروش-عائلة من عائلات قرية آيت عجيسة ببني معوش-، أو" ثباليت" أي هذه المرأة من آل بالة-عائلة من عائلات قرية مزيتة ببني معوش-، ويقال "ثيجيست" أي هذه المرأة من قرية آيت عجيسة ببني معوش، ويقال" ثموحليت" هذه المرأة من قرية بني موحلي أو" ثجليليت" هذه المرأة من قرية بني جليل، لذلك أي إخلال من قبل المرأة بالقواعد و المعايير التي فرضتها الجماعة الاجتماعية من شأنه أن يكون له تبعات على العائلة، وعلى صورة العرش ككل، و على مكانة القرية برمتها.

والمرأة بعد الزواج تصبح مرتبطة و على خلاف الرجل بانتماءين اثنين، انتماء لعائلتها و عرشها و قريتها قبل الزواج، و انتمائها الجديد لعائلة، وعرش وقبيلة زوجها، وما يوضح هذا في الحياة اليومية في منطقة القبائل، هو القول بالنسبة للمرأة التي تخطب بأنها"تنسواملك" بمعنى "امتلكت"، و الامتلاك في بعده الرمزي هو إضافة انتماء جديد للمرأة، وقد أكد الكثير من المبحوثين أن الزواج في المجتمع التقليدي كان علاقة بين أهل

الزوجين أكثر مما هو علاقة بين الزوجين، فحتى قرار اختيار الزوج و الزوجة كان قرارا جماعيا وليس قضية فردية (**25**).

أشويق" "إزلان"، و "أحيحا" كلها تسميات لرسائل ينتجها مرسل قد يكون رجل أو امرأة، دون أن يفصح عن هويته أو هويتها، رسائل يتم نشرها في فضاء خال من قيود المعايير الاجتماعية و من أسماع و أنظار المجتمع، رسائل بدون مستقبل، في "لخلا"، رسائل فيها ما هو موجود في الكتمان، رسائل المسكوت عنه، و كل القواعد المفروضة.

رغم أن هذا الواقع لم يكن في كل القرى والمد اشر، حيث أكد المبحوثون من بني معوش و قنزات عدم وجود هذه الظاهرة عندهم في 'لخلا"، مؤكدات أن هذا النوع من الرسائل كانت تردده المرأة في البيت مع نفسها عندما يغيب أفراد العائلة لظروف ما، وهو ما تم تأكيده بالقول" أرنتشويقرا قلخلا،" لا يتم الغناء في لخلا ، كنا لا نفعل ذلك حياء من أن نسمع من قبل الرجال "(**26**)

والمحظور اجتماعيا هو التصريح بحب الرجل للمرأة، أو حب المرأة للرجل، أو تصريح المرأة بأنها لا تتحمل غربة زوجها و بعده عنها، و كلها مواضيع تبرز في الأشعار التي جمعناها، وسنعطي العديد من الأمثلة من خلال السياقات التي درسناها، أو تلك التي اهتم بها الباحثون خارج هذا المجال المكاني. "**إزلان**" الخاصة بالتعبير عن مشاعر الحب تؤكد من جانب آخر ما قلناه عن مؤسسة الزواج و سلطة أهل الزوجين في هذا المجال،و من هذه النصوص ما يأتي:

إياد، إياد

مادام إيهدا ربي

نك تسمزيانت

تبوقالت نذهب ساري

زراد يماك دباباك

ما بغان إيي

مادي أربغينارا

ثامورت إكهوان أقلي (27)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

هيا، تعالى، تعالى

مادام رب هداني لأقبل بك

شابة أنا

جرة ذهبية

قل لأمك وأبيك

إذا ما رضوا عني

إذا رفضوا

أنا لك،لأي بلد شئت خذني

هذا النوع من الرسائل التي كانت تحمل رفضا من بعض الأفراد، لقواعد اجتماعية تنظم الزواج لها قيمة اتصالية كبيرة، فهي تخبرنا أن الرضا و القبول و الذين يعتبران شرطا أساسيا في تحقيق أركان الزواج حتى في الدين الإسلامي، كانت غير واردة في

النسق التقليدي للمجتمع القبائلي، و نصوص الرفض لهذا الواقع من قبل النساء كثيرة، من ذلك ما يأتي:

أورتسماحغ إبابا

إيفكان أورعليما غ

لقارن الفاتحة

ذقومنار لتحسيسغ

قولغ سلعزة ندادا

تخمتيس أور تسعميرغ (28)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

لن أسامح أبي

الذي زوجني دون معرفتي

كانوا يقرؤون الفاتحة

في مطلع البيت كنت أنصت

أقسمت برأس أخي البكر

لن أعمر بيته

العلاقة بين المرأة وأوليائها من بين أهم المواضيع التي توردها الثقافة الشفوية، فالبنت في المجتمع القبائلي التي لا يفرح لميلادها كما يحدث بالنسبة للرجل، مطالبة بأن تقبل بكل شيء يطلب منها من أوليائها وزوجها وأولياءه كذلك بعد الزواج، قرار الزواج هو مسألة متعلقة بالأولياء و الأولياء فقط، لذلك الكثير من العلاقات الزوجية

كانت تبدأ من هذه النقطة، أي من عقد زواج فرض ، والمرأة في الكثير من الأحيان كانت تقبل بهذا الأمر الواقع، وتخفي رفضها، وإن عبرت عنه تفعل ذلك مع نفسها عبر "إزلان" مثلا، ومن هذه النصوص التي وصفت هذه الوضعية ما يأتي:

أصلاح أكر أوقبو

إدوعاسو انبابا ذياما

ثمزي اينو اثعادا أم أضو

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

يا أولياء أقبو الصالحين

ماذا عن لعنة أبي وأمي

شبابي، مر كمرور الرياح

وضعية المرأة بعد الزواج ، وبناءا على تعريف المجتمع القبائلي التقليدي للفرد على العموم و للمرأة على الخصوص على أنها انتماء لعائلة، لقبيلة، لعرش ولقرية، تجعل المرأة بحاجة مستمرة إلى من يحميها من عائلة، وقبيلة، وعرش وقرية الزوجية، ومن الضروري أن يكون هؤلاء من عائلتها الأولى ، لذلك يكون الأخ هو السند الذي شكل استمرارية للمرأة بعد وفاة أبيها، وهو الواجهة الخاصة بالمرأة في صياغة المدونة الاتصالية التي تمكنها من أن تفرض احترام الآخرين لها، ومن بين النصوص الشفوية التي توضح هذا، والتي كانت المرأة ترددها في "الخلا" ما يأتي:

أشو ضلباغ ذيربي

أوي سعان سبع واثماس

أمعنا ماتشي مدان

نتعبوت قيماس

وين ابراان تقبايليت

وا نيدن أدرزو فلاس

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

ما أطلبه من رب

أن يكون لدي سبعة إخوة

لكن ليسوا إخوانا من الناس

إخوان من بطن أمي

حتى إذا نسي الواحد منهم "ثقبايليت"(القبائلية)

يتذكره الآخر

هذه الأبيات التي يوجد فيها حديث عن القيم التي تحملها القواعد و المعايير في المجتمع القبائلي التقليدي و المشار إليها في البيت الخامس من هذه الأبيات **بـــ"ثقبايليت"** لاستحالة الترجمة، لأن الترجمة الحرفية هي كلمة "القبائلية" ولا توفي بالمعنى المقصود.

ففي المجتمع القبائلي الأخ مكلف اجتماعيا بالسؤال عن أخته وهي في بيت الزوجية، كما هو مطالب بحكم "ثقبايليت" بأن يهدي لها مجموعة من الأشياء،فعندما تصبح أما، أو في غيرها من المناسبات، كما أنه من واجبه أن يهديها جزءا من كبش عيد الأضحى يسمى "ثغروط' وهو كتف الكبش في الأماكن التي شملها البحث، و غيرها من التزامات الأخ اتجاه الأخت و هي في بيت الزوجية، عدم التزام الأخ بهذه القواعد مع أخته يؤدي في غالب الأحيان و بشكل حتمي إلى خلل في الاتصال مع أهل زوجها، الذين يؤولون هذا بأن البنت لا قيمة لها عند أهلها، وبالتالي لا داعي لأن تحترم عندهم، بل و غالبا ما يؤدي ذلك إلى المعاملة بالمثل، و قد يؤدي ذلك لأن تمنع المرأة من زيارة أوليائها.

و لذلك نجد أن الكثير من النساء في منطقة القبائل تحزن كثيرا لموت الأخ، لأنه يشكل معيارا مهما في مدونة الاتصال بالنسبة للمرأة المتزوجة حتى و هي في بيت الزوجية و مهما كان سنها، و الكلام الشفوي المتداول بين النساء يؤكد هذا، فالعديد من العبارات في الحياة اليومية بمنطقة القبائل تتحدث عن هذا، ومن أشهر هذه العبارات في السياق المدروس، عبارة " **وين أورنسعي ثقماتس محقور**" و وهو ما معناه' من ليس له إخوة سيعامل باحتقار".

يشكل وجود الأخ بالنسبة للأخت المتزوجة، ضمانا لأن تحترم المرأة و بأن تعامل في حدود معينة، أو على الأقل كما تقول العبارة الشعبية لا تحتقر، فمن الناحية الرمزية الأخ يشكل سلطة رمزية بالنسبة لأخته في تحديد علاقاتها الاجتماعية و في تعاملها اليومي و اتصالها و تفاعلها الرمزي مع زوجها و أهله.

وتزداد معاناة المرأة المتزوجة في علاقاقما مع أهلها و أهل زوجها لما يهجر زوجها نحو الخارج، وهنا في الغالب تكون المرأة مطالبة بتحمل متاعب غياب زوجها،هذه المعاناة التي تعبر عنها في "لخلا" بشكل سري، ومن هذه النصوص التي وجدناها و جمعناها ما يأتي:

دقواس نلعيد تمقرانت

دق زلون مدان أخفيون

فغنتاد تيزوينيو

سلحني سقواشارن

أحليل وعزيزيو مسكين

ألعيديس قر إروميين

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

في يوم عيد الأضحى

يذبح الناس الخرفان

بنات من جيلي خرجن

بالحنة على الأظافر

مسكين حبيبي

عيده وسط المسيحيين

و حول موضوع فراق الزوج لزوجته دائما، ولكن بسب الحرب و تجنيد الجزائريين في الحرب العالمية الثانية، هذه النصوص التي تعبر عن تنفيس المرسل عن معاناته:

ألاروبلان إقني

حاذر أسغليض فلي

أكم إخذع ربي أفرنسا

تبوضأيي وي اعزيزن غوري

أسيدي احند او مالك

أحنينيو دق ليطالي

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

أيتها الطائرة المحلقة في السماء

حذار أن تسقطي على رأسي

لعنة الله عليك يا فرنسا

أخذت عزيزي

ياسي حند أو مالك (**ياسي حند أو مالك، ولي صالح بمنطقة أزفون**)

حبيبي في إيطاليا

هذا النوع من الأشعار لم يكن مقتصرا على المرأة فقط،فالرجل كذلك كان ينتج هذا النوع من الأشعار و الرسائل التي يقوم بترديدها في '**الخلا'**، وهو ما تأكدنا منه مثلا في قرية عبادة بأعفير (**29**) ، حيث يتذكر بعض الشيوخ بعضا منها، و من بينها ما يأتي:

أقلين ذيشهر نشتوا

ميذنكر نزي إلكانون

أذفل يوث ثمورا

أذفل إيسود ثيبورا

قنسي أدناوي اقطوم

ثقشيشت إحوب ووليو

أوينس إعذاونيو

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

أنا في شهر الشتاء

عند استيقاظنا نلتف حول الكانون

ثلوج تساقطت على القرى

ثلوج أغلقت الأبواب

من أين نأتي بالحطب؟

البنت التي أحبها قلبي

تزوجها أعدائي

وهي أشعار تحمل الكثير من الرمزية المرفوضة اجتماعيا، فالحديث عن الشتاء و البرد و الكانون و المرأة في نفس الوقت، هو حديث تضميني عن الجنس و العلاقات الجنسية، و الحديث عن الحب هو من المحظورات و الزواج من بنت لا يرغب فيها الأهل هو رفض لمعايير اجتماعية تقنن مؤسسة الزواج على أساس أنها علاقة بين عائلات تهدف إلى تطوير علاقاتها.

وجمعنا أشعارا أخرى من تأليف رجال فيها أكثر جرأة، تتغنى بجمال جسم المرأة، نعطي مثالا واحدا من قرية عبادة بأعفير (**30**)، من أجل الاستدلال فقط:

ثيحدايين انثدارت أنغ

ثيلققين أمفقوس

ألحني ذقفوس

ثيمقياسين نلجاموس

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

بنات قريتنا

لطيفات ناعمات كالبطيخ

الحنة في اليدين

أسورة من الجاموس

وهي رسائل في سياقها تعتبر خروجا مطلقا عن القواعد و المعايير التي وضعها المجتمع في علاقة الرجل بالمرأة، وفي اتفاق الجماعة على حجب جسم المرأة وتفادي الحديث عنه. ووضعية "الخلا" بالنسبة للذكور، هي وضعية الشاب الذي يرعى الغنم، لذلك فإن العديد من الأشعار التي تدخل في هذا الإطار تكون من تنظيم رعاة الماشية في المنطقة أو ما يسمى محليا "**إمكساون**"، وهو ما أكده لنا المبحوثون في كل وضعيات الدراسة الميدانية(**31**)، و **إمكساون** عبارة عن فئة عمرية و وضعية اجتماعية في الوقت نفسه، فئة عمرية لأن الكثير منهم كانوا في منطقة القبائل من المراهقين، ووضعية اجتماعية لأنهم يلتقون في "الخلا" و يشكلون ما يمكن اعتباره فئة مهنية، ونظرا

لإحساسهم بأنهم معزولون اجتماعيا بالمقارنة مع باقي الفئات، ينفردون في أماكن بـــ"الخلا" تكون أكثر عزلة، كالوديان، وينظمون أشعارا حول وضعيتهم و أشعارا عاطفية، وهو حال الأشعار التي ذكرت حول وصف جسم البنات.

و حتى في اللغة الأمازيغية، فإن كلمة "إمكساون" تحمل استخفافا، فتستخدم ككلمة لوصف شخص مهمش، أو محروم أو حتى شخص لا يحسن الكلام، بأنه "أمكسا" و هو مفرد كلمة "إمكساون". وتوجد الكثير من الأمثلة الشفوية التي تبرز هذه الوضعية، فإمكساون كانوا يصفون وضعهم الاجتماعي، وعزلتهم الاجتماعية، ومن ذلك ما جمعناه من قرية عبادة بأعفير في و لاية بومرداس، فلا يزال احد الشيوخ (**32**) يتذكر حتى اسم احد الرعاة في المنطقة، إذ حدثنا عن شخص اسمه، علي موح قاسي، الذي كان معروفا بأشعاره حول حياته ووضعه الاجتماعي، ومن هذه الأشعار هذا المثال على سبيل الاستشهاد:

أيوليو الحو وحداك

ربي اكيسلاك

وين تنويظ أكيسلاك

أذيوغال أكيهلاك

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

يا قلبي، سر وحيدا

يرعاك وينقذك الخالق

الذي تعتقد فيه خيرا

ينقلب ليضرك

و توضح الرسالة الموجودة في هذه الأبيات وجود أزمة واضحة في نظرة المجتمع للراعي، والذي ينعزل في هذه النصوص لمناجاة الخالق، بعد أن ضاقت به كل السبل. ومن بين ما وجدنا في منطقة بني معوش من هذه الأشعار الخاصة "**بإمكساون**"

أيوليو أرتصبصيب

يمناصف اشيب

فلخالات أرييلي اربح(33)

وهو ما يمكن ترجمته بــ

يا قلبي لا تشغل بالك

الشيب اقترب

و لا فائدة في معاشرة النساء

والحديث عن مآسي الحياة اليومية في "لخلا" تحدث عبر "إشويقن" عند مواسم جني الزيتون، و التين، وفي الغالب و نظرا لمحتواها الذي تشترك فيه المجموعة يتم ترديدها في حضور نساء أخريات، لأن محتواها يعبر عن تجربة شخصية تشترك فيها المجموعة أو تشعر بها على الأقل، فالمرسل لا يقلق من كشف هويته في هذه الحالات، ومن هذه الأشعار ما تعلق بمعاناة النساء من فقدان الأمهات لأبنائهن،ومن هذه المضامين ما جمعناه مثلا في قرية عبادة بأعفير، حيث أن أم من أمهات الشهداء و هي في موسم جني الزيتون، تذكرت إبنها الشهيد وأطلقت "أشويق' التالي:

أثزمورت أفبريد

عاونييد ذقمطاون

كميني يرزام أمغود

نكيني يموث امي اعزيزن (34)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

يازيتونة الطريق

أعينيني على البكاء

أنت فقدت غصنا

أما أنا فقد فقدت ابني العزيز

و هنا تبرز صرخة تترجم تجربة شخصية، كما يقول (قوفمان)، وهي صرخة تقترب من التنفيس وهو ما يتقاطع مع مقاربة البحث في الاتصال عند مدرسة بالو ألطو ، و تظهر في صرخة هذه المرأة، بنية الرسالة الطبيعية، التي تستخدم عناصر الطبيعة في بناء الرسالة، كما أن مخاطبة المرسل للطبيعة نوع من الهروب من الواقع في محاكاة مآسي الإنسان، كما أنها تترجم جيدا جغرافية عالم الحياة اليومية في منطقة القبائل.

5."ثاجماعت": قادة الرأي في الفضاء القروي

إن "ثاجماعت" هي الفضاء الفيزيائي و المعنوي في نفس الوقت، تشكل السلطة العليا للقرية، وهي التي تقوم بصياغة الخطاب العام لــ"تدارت"، وتقوم بصياغة المعايير و القواعد التي تسير وفقها الجماعة الاجتماعية، فهي التي تمتلك شرعية الكلام باسم الكل، وهو فعل رجالي لا تشترك فيه المرأة لا من قريب و لا من بعيد. فحتى "ثاجماعت" كمكان فيزيائي يحتضن اجتماعات هذه الهيئة ممنوع على المرأة عبوره، لأنه كفضاء له رمزية الرجولة و الجنس الآخر، فلا يجب أن تعبره المرأة، وهو ما لاحظناه في ميدان الدراسة، حيث أن المرأة لما تخرج داخل القرية أو خارجها تلتزم بالمرور عبر الأزقة التي لا تكون فيها أية حركة للجنس الآخر، و من بين الطرق التي من الواجب أن تتفاداها تلك المؤدية إلى مكان انعقاد "ثاجماعت"، و تسمى الطريق التي تسلكها المرأة في هذه القرى بــ "طريق البور" "أبريد ألبورا"و "طريق المحجوبة" "أبريد نثمحجوبت". (بني معوش ، بني حافظ)، وغالبا ما يكون موقع "ثاجماعت" في وسط القرية غير بعيد عن المسجد، وهذا الموقع له دلالة رمزية، فــ"ثاجماعت"هي المركز النابض لتسيير شؤون القرية.

إذن "ثاجماعت" هيئة جماعية، تسير الشؤون اليومية للقرية، تداول في قضايا القرية و تسهر على تطبيق قراراتها، وتعين من بين أعضائها رئيسا يقوم بمتابعة تنفيذ قراراتها- "ثاجماعت"-،ويسهر على السير العادي للقرية و على احترام القواعد و المعايير المتفق عليها في مداولات الهيئة، غير أن هذا الشخص ليس له حق اتخاذ أي قرار كان دون العودة إلى اجتماع "ثاجماعت"، ويسمى هذا الشخص بتسميات مختلفة حسب كل منطقة، ففيما يخص مجال دراستنا وجدنا تسميات مختلفة لهذا الشخص، ففي بني معوش

بني حافظ يسمى بـــ "أمقران نتدارث"، وهو مايمكن ترجمته بـــ"كبير القرية"، وكلمة أمقران تحمل دلالات الاحترام و السلطة العليا من الناحية المعنوية، كما وجدنا تسمية أخرى في سياق قرى منطقة قنزات هي كلمة "ألمزور نتدارت"، وفي الأصل جاء إسم "ألمزور" من فعل "إزوار"، بمعنى سبق الشيء، ويقال "أمزوارو" بمعنى "الأول"، و يقصد في استعماله للإشارة إلى هذا الشخص الذي تعينه "ثاجماعت" كمسئول عنها، هو الأول بأن هذا "إزور ثدارت"-أي سبق القرية في الحكمة و التعقل، أو بصيغة الاسم"أمزوارور نتدارت"أي "الأول في القرية"، وفي عزازقة و عبادة بأعفير توجد تسمية "لمين "، وفي الأصل تكون هذه الكلمة قد دخلت من اللغة العربية، قد يعود أصلها إلى كلمة "الأمين"، فسمي بهذه التسمية لأمانته، و في نفس الوقت بصفته الشخص الذي يؤتمن لضمان تنفيذ قرارات "ثاجماعت" و لاحترام القواعد و المعايير التي تقوم بصياغتها.

وقد أضاف **"لوتورنو" (35)**، لهذه التسميات، تسمية "أمغار نتدارث"، وهو معناه شيخ القرية، وتحمل هذه الكلمة في السياق القبائلي تضمينات مرتبطة بالحكمة التعقل، إذن يمكننا أن نحتفظ بكل هذه التسميات من "أمقران نتدارت"و "امغار نتدارت"و " المزور نتدارت" و "لمين" لتعريف هذا الشخص الذي كانت تعينه "ثاجماعت" ليسهر على فرض احترام مقرراتها.

وقد أكد لنا المبحوثون أن هذا الشخص يختار من بين الأشخاص الذين يحسنون الكلام، أو كما قيل لنا باللغة المحلية "إوزن ووال"، يزن كلماته جيدا، فالتحكم في فن الكلام هو شرط ضروري لتولي هذا المنصب، وهو ما يسميه مؤسس أنثروبولوجيا الاتصال **Hymes Dell** بالكفاءة الاتصالية. ويوجد في الثقافة الشفوية ما يبرز أهمية

"أمقران نتدارت" كمرجعية في القرية، وهو ما جمعه مثلا هنري جونوفوا(**36**)، فهذه الأبيات الشعرية التي سنوردها فيما يأتي تبين ذلك، فوفاة "أمقران نتدارت" بعد معركة، يعني سقوطا معنويا لـــ"ثاجماعت":

وين أورنحضير إيواس نتراد نخدي

لبارود يوقا...

مي يغلي لحاج لحوسين، ثاجماعت نمدال ثغلي

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

آه، على من لم يحضر معركة خدي

البارود في كل الاتجاهات

لما سقط الحاج الحوسين، سقطت ثاجماعت قرية مدال

وقد أشار **Hanoteau.(37)** إلى أن "أمقران نتدارت" او "لمين" يقوم بعد تنصيبه بتعيين من يعينه في مهمته بشكل مباشر و يحمل هذا الشخص تسمية "الطامن"، و لم نجد هذه الوضعية التي تحدث عنها الباحث إلا في قرية ثلة معالة في زكري، في حين باقي السياقات تحدثت عن إطلاق هذه التسمية على شخص آخر يقوم بضمان البيع والشراء في الأسواق كما سنرى لاحقا.

و تسمية "الطامن"، قد تعود كذلك إلى اللغة العربية، التي تعني الضامن، ويعتبر هذا الشخص مسؤولا بشكل مباشر أمام "لمين"أو "أمقران"أو"ألمزور"، حيث يقوم بدور إعلامي أو استعلامي خالص، فهذا الشخص مكلف بإخباره بكل التجاوزات و المخالفات

التي من الممكن أن تحدث في القرية، غير أنه غير مكلف بأي حال من الأحوال في التدخل في هذه التجاوزات بالنهي أو بالأمر.

وقد أبرزت دراستنا الميدانية، أن "ثاجماعت" هي التي كانت تقوم بتسيير الشؤون الدينية للقرية، فهي التي تعين ما يسمى بـــ**"لوكيل نلجامع"**، وهي تسمية وجدناها في كل السياقات الميدانية لموضوع دراستنا، و كلمة "لوكيل" تكون قد اشتقت من اللغة العربية كذلك و تعني "وكيل" المسجد، وهذا الشخص يكلف بتلقي الصدقات و العطايا الخاصة بالمسجد، كما أنه مكلف بالسهر على تسيير الأملاك الوقفية المعروفة في هذه المناطق بـــ**"الملك نلجامع"**، و هنا لا بد من الإشارة إلى أن الأملاك الوقفية التي تعرض الكثير منها للتأميم من السبعينيات من القرن الماضي، كانت مهمة جدا في المنطقة، إذ كانت تشكل المصدر الاقتصادي الأول في تمويل التعليم القرآني و في بناء المنشئات ذات المصلحة العامة، حيث أن الأملاك الوقفية كانت تتمثل أساسا في العقار الفلاحي، وكانت تباع عائدات المنتجات الفلاحية المتمثلة عادة في الزيتون و التين و القمح و الشعير.

وبالإضافة إلى وكيل المسجد، تعين "ثاجماعت"، إمام القرية، و في الغالب يكون من أهل القرية، فبالإضافة إلى الوظائف الدينية المعروفة من الإمامة و الإرشاد الديني، يقوم الإمام بترؤس المراسيم الدينية لحفلات الزواج و طقوس دفن الميت، كما كان يقوم في الكثير من القرى بدور المدرس في المدارس القرآنية. وعندما يكون الإمام من أهل القرية، يحضر اجتماعات "ثاجماعت"، وإن لم يتوفر فيه هذا الشرط لا يحضر، لأن القرية حريصة على أن تكتم أسرارها عن كل الغرباء، وهو ما أكده لنا بعض المبحوثين في قرية ألما بزكري و بني معوش**(38)**، و "الغريب" في تعريف الجماعة هو الشخص الذي ليست له

أية صلة عائلية مباشرة بالقرية، وهذا الحرص على الكتمان يجد تفسيره في سيطرة منطق الحرص على ظهور القرية في أحسن مظهر بالمقارنة مع باقي القرى، لذلك فأي خبر يتعلق بمشاكل أو تجاوزات تحدث داخل تراب القرية من الواجب أن لا يخرج عن حدودها، والحرص على عدم تسرب أي خبر يصل في بعض القرى إلى درجة إعراض الرجال الذين يحضرون اجتماعات "ثاجماعت" عن إخبار حتى زوجاتهم عن ذلك، وهو ما أبرزته شهادات المبحوثين في بني حافظ و بني معوش، " أزواجنا لا يقولون لنا شيئا مما يحدث داخل ثاجماعت"، وغالبا ما يقال للنساء في تبرير هذا الرفض" ثاجماعت ذشغل إرقازن"،بمعنى "ثاجماعت قضية رجال"(**39**).

و تقوم "ثاجماعت" كذلك بتعيين "أبراح"، أو البراح، و يكون تحت سلطة مباشرة لـــ"أمقران نتدارت" أو "المزور نتدارت"أو" أمغار نتدارت"، أو تحت سلطة "الطامن" بالنسبة للقرى التي تعرف هذه الهيئة، ودور أبراح دور إعلامي بحت كما سيأتي لا حقا، فهو المكلف بإعلان يوم انعقاد اجتماع ثاجماعت، وكل مقرراتها الموجهة للتنفيذ،ومهام أخرى نستعرضها فيما يأتي.

وكل هذه المهام كانت تؤدى بشكل تطوعي، ما عدا الإمام الذي كان يتلقى راتبا متواضعا، يتم بتدعيمه بقسط كبير من الهدايا التي يتحصل عليها من أهالي القرية، وجزء من محاصيل الأوقاف، وهو الأمر الذي أكده المبحوثون في كل الوضعيات. تجتمع "ثاجماعت" مرتين في الشهر ، أو مرة كل أسبوع حسب كل قرية، وغالبا ما كان ينظم هذا الاجتماع في اليوم الموالي لانعقاد السوق الأسبوعي، وهو ما يعني بالنسبة للوضعيات التي درسناها في الميدان، أن "ثاجماعت" في القرى المختلفة لبني معوش كانت تعقد اجتماعاتها يوم الأربعاء- مادام السوق الأسبوعية هناك هي يوم الثلاثاء-، وفي قرى بني

ورتلان يوم السبت ما دام السوق يعقد يوم الجمعة، و هكذا الأمر بالنسبة للوضعيات الأخرى، و يمكن للهيئة استدعاء اجتماع طارئ عندما تقتضي الضرورة ذلك، ويحدث ذلك بأمر من "أمقران نتدارت" الذي يأمر "أبراح" بإخبار السكان باستدعاء الاجتماع. وحضور سكان القرية لـــ"تاجماعت" و اجب و ضروري، وكل من يتغيب دون عذر مقبول أو دون ترخيص خاص من "أمقران نتدارت"، يعاقب بدفع غرامة مالية، هذه الغرامة من الواجب دفعها في اجل أقصاه الاجتماع الموالي لـــ"تاجماعت"، وإلا من الممكن أن تتضاعف الغرامة(**40**).

و يمكن العودة إلى أسباب اختيار اليوم الموالي لانعقاد السوق الأسبوعية لتنظيم اجتماعات "تاجماعت"، فقد يكون ذلك مرتبطا بعدة اعتبارات متعلقة بطبيعة الأخبار التي تصل من القرى الأخرى حول القضايا المختلفة الخارجة عن نطاق القرية و التي تتأثر بها القرية، كالأوضاع الأمنية، والأخبار الخاصة بالإدارة الاستعمارية، وأخبار العائلات التي تقطن في قرى أخرى والتي قد تكون تربطها علاقات بالمصاهرة مع عائلات من القرية المعنية، كما قد تجد البرمجة أحد أسبابها في النظر في المشاكل الموجودة في ضبط السوق، والنزاعات التي تحدث بين التجار و الزبائن.

يخضع تنظيم أشغال اجتماع "تاجماعت" إلى طقوس وقواعد تنظم من خلالها عملية توزيع الكلمة و ضبط سير الاجتماع، خاصة وأن هذه الاجتماعات غالبا ما تستغرق وقتا طويلا، يتم افتتاح الاجتماع برئاسة "أمقران نتدارت"، الذي يفتتح الجلسة بقراءة سورة الفاتحة، و يعرض جدول الأعمال ويدعو الحاضرين للتعبير عن أرائهم.

يتم سير الاجتماع و التفاعل مع ما يقال، في إطار احترام قواعد أخذ الكلمة التي يوزعها "أمقران نتدارت"، وكل شخص تعطى له الكلمة، وقبل أن ينتهي من الكلام، يردد العبارة التالية" ما ذالحق إدنيغ الحمد الله، ما غلطغ أستغفر الله"، وهو ما معناه "إن كنت محقا الحمد لله، ,إن أخطأت، استغفر الله"، و في سياقات أخرى تردد عبارة لها نفس المعنى هي "ما وقمغ الحمد الله، ما غلظغ استغفر الله"(**41**).

و يختم الاجتماع كذلك بقراءة الفاتحة، وبعد الفاتحة ينصرف الحضور بعد إذن "امقران نتدارت"، وكل من ينصرف من الاجتماع قبل ذلك يغرم بغرامة مالية.(**42**). شيوخ "ثاجماعت"كانت لهم سلطة في كل ما يتعلق بقضايا القرية، ويلعب السن هنا دوره، ففي غالب الأحيان النواة الأساسية لــ"ثاجماعت" تكون من الشيوخ المتقدمين في السن، فسنهم هو مؤشر للحكمة عند أهالي هذه القرى، ولذلك و في غالب الأحيان و احتراما لهم، تعود الكلمة الأخيرة لهم في تحديد توجه المقررات التي تتخذ في الاجتماعات، فهم قادة الرأي الذين يوجهون و يحتكم الناس إليهم، لأنهم يعرفون ما لا يعرفه الآخرون كما يقول المبحوثون.

و يؤكد الباحث يوسف نسيب هذا الأمر بالقول أن "الشيوخ المسنين كان يستمع إليهم باهتمام في اجتماعات "ثاجماعت"، لأن هؤلاء هم الوحيدون الذين يحتفظون بذاكرة القرية، ويتذكرون بالتالي القرارات الحكيمة التي كانت تتخذ في السابق" (**43**)،و لكن رغم هذا فإنه لا بد من التأكيد أن العضوية في" ثاجماعت" كانت من حق كل شاب بالغ، وصل سن الرشد، و الذي يقاس في منطقة القبائل ببلوغ سن وجوب صيام رمضان.

تجربة أولئك، تجعلهم يوصفون من قبل المبحوثين بـــ"العقال"، أي العقلاء، فهؤلاء لهم سلطة الكلمة فهم المعيار في عدم مخالفة ما يقولون "أرقاز ذوال"، فالرجل هو الكلمة كما يقول أهالي هذه القرى، و يختصر احد شيوخ منطقة عبادة بأعفير "ثاجماعت"، بأنها "لوفاق نثدارت"أي ما معناه باللغة العربية "ثاجماعت هي و فاق القرية"(**44**)، فالمقصود أن القرية عبر ثاجماعت تشكل حدا معينا من التوافق في تسييرها.

سلطة "ثاجماعت" بالإضافة إلى احتكارها الأخبار التي تخص كل ما يجري في القرية فيما تعلق بشؤونها العامة، تشكل في ذات الوقت سلطة قضائية، كانت تحل محل القضاء عند حدوث النزاعات بين العائلات حول مختلف القضايا، من إرث، ونزاع غيرها من المشاكل، فالمبحوثون في قنزات و بني معوش (**45**) مثلا أكدوا أنه من العيب في ثقافة أهل القرية رفع دعاوى أمام القضاء ،فمن العيب إخراج مشاكل القرية خارج حدودها، وهو ما يدخل في نطاق ثقافة تقديس كتمان كل ما يمكن أن يبني صورة الصراع و النزاع عن القرية خارج حدود أهلها.

اتخذت الحرب ضد هيئة "ثاجماعت"والتي قادتها السلطات الاستعمارية الفرنسية عدة أشكال، و الأكيد أن هذه الحرب كانت تعكس جيدا الإرادة ف احتلال الفضاء العام من قبل الفرنسيين، الفضاء العام المتمثل في هذه الوضعية في "ثاجماعت".

حاولت السلطات الفرنسية، ومنذ سنة 1857سنة، دخولها الكلي في منطقة القبائل، احتواء "ثاجماعت"، ولكن بعد فشلها في ذلك، كما تؤكده مختلف المراجع التاريخية الفرنسية في الأساس، جاءت المواجهة، حيث خطط المشير الفرنسي (**روندون**)

Randon وكشف عن سياسته الخاصة بمنطقة القبائل، فبعد محاولة المنع في 1863، جاء مرسوم 20 ماي 1868الذي نص على تأسيس "ثاجماعت" برواية فرنسية، إذ نص هذا المرسوم على تعيين ما يسمى بـ" القايد" مسئول الجماعة من طرف الجنرال العسكري الذي يكون مسئولا عن المنطقة، كما نص على أن عهدة هذا المسئول تكون لمدة ثلاث سنوات، محددا عدد اجتماعاها بأربع في السنة، و أهم ما جاء في المرسوم نزع الصلاحيات السياسية و القضائية لـ"تاجماعت"، حيث اعتبرها الإدارة الاستعمارية متناقضة مع مبدأ السيادة(**46**).

هذا المرسوم كما تقول المراجع التاريخية سخر منه شيوخ القرى، وقد أطلقت على "تاجماعت" في صيغتها الإدارية الاستعمارية "ثارباعت نثناش"، أي "مجموعة الاثنى عشر"، وتعود هذه التسمية إلى أن المرسوم المذكور أعلاه كان قد حدد الحد الأقصى لعدد أعضاء "تاجماعت"بـ12عضوا، وهي التسمية كان المراد منها إيصال رسالة التمييز بين "تاجماعت" الأصلية التي كانت معروفة في منطقة القبائل قبل الاستعمار، و "تاجماعت" الاستعمارية.

حكماء "ثاجماعت"و لمواجهة هذا الوضع، و لتفادي المواجهة الدموية، كانوا يتعاملون مع "تاجماعت" برواية روندون**Randon** ، ولكن القرارات المهمة المتعلقة بالتسيير القضائي و السياسي للقرى كان يتم مناقشته في "تاجماعت الأصلية" التي كانت بصورة غير رسمية، في شكل شبه سري. وقد وقف الشيخ سي محند أو محند، و الشيخ محند أو الحسين و شيوخ الزاوية الرحمانية في منطقة صدوق و غيرها من المناطق مع "تاجماعت" في روايتها الأصلية، مما دعم مصداقيتها، الشيء الذي لم يكن إطلاقا في "تاجماعت" الفرنسية.

وبقيت سلطة "ثاجماعت" إلى غاية السبعينيات من القرن الماضي، قبل أن تبدأ في الزوال في العديد من المناطق، رغم بقاء بعض مجالس الاجتماعات للقيام بحملات التضامن و التطوع لانجاز بعض المشاريع، لكن الهيئة كما كانت موجودة لم يعد لها أثر، وهو موضوع يحتاج إلى دراسات أخرى، لأن هذا الإشكال خارج عن الحدود للإشكالية وعن بنيتها.

6.السوق : فضاء لنشر وانتقال المعلومات والرموز

أثبتت دراستنا الميدانية أن السوق يكتسي أهمية كبيرة في الحياة الاقتصادية الاجتماعية بل و حتى الاتصالية في حياة هؤلاء القرويين . و السوق في حياة هؤلاء يمثل معيارا يقاس به حتى الزمن، فيقال في الغالب في تحديد المواعيد ، وفي تحديد زمن ما، فيقال: "**روحغ أسوق أعدان** " أي ذهبت السوق الماضي ،**أو** " **أزريغث أسوق اعدان**" **أي** "التقيته السوق الماضي" " ، **أو اموث اسوق اعدان** " **أي** "مات السوق الماضي"....فالسوق معلم من المعالم الزمنية في حياة هؤلاء.

و السوق يحمل رمزية الرجولة في منطقة القبائل، فهو فضاء رجولي، و الطفل عندما يدخل إلى السوق لأول مرة، فهذا يعني بالنسبة للقرويين أن الطفل انتقل من " براءة الطفولة" إلى "رشد الرجولة"، و في الغالب تقابل هذه المرحلة باحتفالية و طقوس خاصة، حيث يقتني أب الطفل من السوق "رأس الثور " ، ويفسر هؤلاء القرويين هذه الرمزية، بأنه يتم اقتناء رأس الثور حتى يصبح الطفل رأسان أي شخصا مهما له قيمة رأس القرية و هو "أمقران نتدارث"(**47**).

يستقبل العائد من السوق في القرى موضوع الدراسة بالتحية التالية : " **عسلاما نون أيمسوقن "سلاما عليكم أيها المتسوقون"**، وهي تحية أخرى تضاف لصيغ أخرى من التحية و السلام بالنسبة لفضاءات الخلا و غيرها. وما لاحظنا كذلك أن وجبة العشاء في يوم السوق، عادة ما تكون مختلفة عن غيرها من الأيام، ففي هذا اليوم يأكل سكان القرى وجبة بلحم البقر أو برأس الثور.

وفي عبارات القرويين الكثير ما يعبر عن ذكورية فضاء السوق و ارتباطه بالرجولة، فعبارة " **تتسويق أكن ثبغا** " (تتسوق كما تشاء) : هي عبارة كثيرا ما تقال في حق المرأة التي لا تتقيد بالقيم السائدة والمعايير و القواعد التي حددتها الجماعة الاجتماعية، وتتصرف بتصرفات غير لائقة وتدبر في شؤون البيت.

و رغم أهميته التاريخية و الإجتماعية و حتى الإتصالية لم يحظ السوق بدراسات أكاديمية جادة و هذا في العالم الإسلامي ككل ، و قد أكد هذا الواقع الباحث الأمريكي (سامي حنا) بقوله : " .... ونظرا لغياب الدراسات الجادة حول السوق في العالم الإسلامي فإن التعاطي مع كل المسائل الاجتماعية، الاقتصادية، و القانونية المعقدة المرتبطة بالسوق يصبح عملية صعبة التحقيق "**(48)**

لعب السوق في المجتمع الجزائري دورا هاما في الاتصال السياسي مثلا ، فمن خلاله تمكن الشيخ المقراني من الدعاية و التعبئة لثورته الشعبية **(49)** و من خلاله كذلك كان الاتصال بين مختلف العشائر و القبائل أمرا واقعا ، كما تحدث عن ذلك العسكري الفرنسي **(أوجان دوما)** بقوله : " عندما تحدث طوارئ معينة تستدعي اجتماعا لمختلف العشائر و القبائل يقوم رؤساء العشائر بتبليغ أمر الحضور في الأسواق ، و يكون الحضور ضروريا و أكيدا و يستثنى منه العجزة و الأطفال و النساء " **(50)**

وقد أثبتت أغلبية المراجع التاريخية من جانب آخر أن نداء ا لشيخ الحداد بصدوق –تبعد 15 كم عن بني معوش– للإعلان عن الثورة الشعبية التي حملت اسمه، تم في السوق الأسبوعية بصدوق، وكانت نتيجة ذلك انضمام الآلاف من القرويين لهذه الثورة.

إن الأخبار التي كانت تنتقل في الأسواق الأسبوعية في منطقة القبائل كثيرة ومتنوعة، فمن خلال الأسواق كان هؤلاء القرويون يعرفون تطورات الأخبار الأمنية، ومنع التوجه و خطورة السفر إلى بعض المناطق، بسبب سوء الأوضاع الأمنية، ومن الأسواق كذلك كانت تعرف نداءات المواجهة ضد الاستعمار الفرنسي،ومن فضاء السوق كذلك كان يتعرف على أخبار القرى المجاورة لقريته.

و من الأسواق كذلك كان يجمع القرويون الأخبار السياسية و كل ما تعلق باهتمامات الجماعة الاجتماعية. وقد أبرزت دراستنا الميدانية هذا، حيث أكد أحد المبحوثين من بني حافظ أن السوق كان يشكل مركزا مهما لانتقال أخبار حرب التحرير من المناطق الأخرى، وهو ما قيل لنا كذلك من طرف مبحوثيىن بأعفير،وهو التأكيد نفسه فيما يخص سوق قنزات الذي كان يعقد كل يوم أربعاء، حيث أوضح بعض المبحوثين أن جيش التحرير كان يستخدم الأسواق لتبليغ تعليماته للقرى بالاتصال بشيوخ "ثاجماعت"(**51**) .

إن ظاهرة " الأسواق " التي قطعت عقودا من الزمن ، تبين تجذر السوق في الفضاء موضوع الدراسة وفي المجتمع الريفي ككل، فدراستنا لواقع السوق في المنطقة ، أكدت أن هذه الظاهرة تحمل مكانة هامة في الحياة الاقتصادية و الاجتماعية للريفيين ، فالسوق هو مكان للتبادل و البيع و الشراء ، كما أنه يعد مكانا للالتقاء حيث يزداد ارتباط

علاقات الرجال فيما بينهم ، فللسوق أهمية قصوى جعلته يكون سببا في ميلاد بعض القرى ، كما أكد ذلك الباحث (محمد دحماني) : " لقد أعطت الأسواق ميلادا لعدة قرى ، فبعض القرى التقليدية تحمل اسم يوم السوق : سوق الحد ، سوق الجمعة ، سوق الإثنين ، سوق الخميس "**(52)** كما بينت دراستنا الميدانية أن كل سوق يحمل انتماءا للقبيلة التي تمتلك السوق ويوم السوق كذلك، لذلك يقال "جمعة نيث ورثيران"، لأن سوق بني ورتلان يعقد كل يوم جمعة، ويقال "لاربع ناث واسيف"وهكذا الأمر بالنسبة لكل الأسواق.

و بعد دراسة للمجتمع الريفي في الجزائر أكد الباحث الفرنسي (مارك كوت)، على بقاء دور السوق رغم التغيرات التي حدثت في جوانب أخرى ، حيث أبرز ذلك بقوله : " إن التغيرات التي حدثت منذ قرن في البنايات الريفية لم تستطع أن تأتي بالجديد في جانبين يعتبران مهمة و اختصاص السوق: الدور الاجتماعي : لأن السوق هو مكان للالتقاء و الدور الاقتصادي : لأن السوق مكان للبيع ..." **(53)**

إن مكانة السوق في حياة القرويين ، في المناطق موضوع الدراسة، تتجلى في أكثر من مظهر ، فهذه القرى تعيش فراغا كبيرا من الرجال يوم السوق فهؤلاء القرويون يرون أنه من الواجب الذهاب إلى السوق ، فحتى و إن كان الإنسان ليس بحاجة لاقتناء أيّ شيء ، فمن الواجب أن يراه الناس في السوق .

إنّ هؤلاء القرويين يعتبرون الذهاب إلى السوق مسألة رجولة ، فالقول بأنّ رجلا ما يتجه أو اتجه الى السوق أو "إسوق " ، فهذا يحمل في طياته معاني النضج ، التحكّم في الأهل و العائلة و البلوغ . إن التسوّق كفعل ، يحمل عدة معان بالنسبة لهؤلاء،" فالسوق بالنسبة لهم يحمل معاني : التدبير ، التنظيم ، القيادة ، التسيير .... و كل هذه

المعاني يرون أنها ترتبط أكثر بالرجال و لهذا نرى أن فعل الذهاب إلى السوق يقتصر على الرجال دون النساء ، بل و لا يعتقدون أن يأتي اليوم الذي تدخل فيه المرأة إلى السوق ، فدخول المرأة إلى السوق مسألة غير مطروحة ، وهو نفس الأمر الذي أكده أحد الباحثين في حديثه عن السوق في ولاية غرداية (**54**).

إن العلانية و الرجولة التي ترتبط بفضاء السوق ، جعلت هؤلاء القرويين يحرصون على عقده خارج القرية (برا اثدارت) فالعلانية التي تميز السوق ، و انفتاحه على الخارج جعلهم يحرصون على إبعاده من فضاء القرية و الذي له حرمته و شرفه وصورته التي من الواجب المحافظة عليها .

إنّ دراستنا للواقع الموجود في الأسواق موضوع الدراسة و مقابلاتنا للمبحوثين، أبرزت لنا واقع تفضيل الرجال للسوق كمكان للالتقاء و الاتصال ، كما أن تواجدنا في فترة العطل المدرسية أظهر لنا ، أن السوق في هذه الفترات يربط بين الريف و المدينة (من خلال انتقال بعض المواطنين إلى مسقط رأسهم لقضاء العطل) بل و يربط كذلك الريف ببعض البلدان الأجنبية و ذلك من خلال انتقال بعض المهاجرين إلى هذه المناطق .

إن الربط بين الريف و المدينة و الذي يتم عن طريق السوق ، هو نتيجة أشار إليها " مارك كوت " في أحد دراساته، حيث كتب على الخصوص: " إن العالم الريفي، و في كل جماعة فيها كان لها سوقها ، فالسوق هو مكان للتبادل بين الريفيين و أصبح بسرعة مكانا لالتقاء المدينة و الريف (**55**) و هو نفس ما ذهب إليه (يوسف نسيب) في وصفه للسوق الأسبوعي ببوسعادة (**56**).

إنّ التبادل ، و الالتقاء و الاتصال و غيرها من العلاقات التي تنشأ في السوق كلها أبعاد تحدث عنها الكاتب الجزائري " مولود معمري " ففي حواره مع عالم الإجتماع الفرنسي (بيار بورديو)، الذي أكد على هذا الدور الذي لعبه و يلعبه السوق : " عندما كنت صغيرا كان أبي يأخذني معه بصفة مستمرة إلى الأسواق ، لأن الأسواق كانت المكان المفضل للالتقاء ، إن تسوق أبي كان يدوم نصف ساعة ، أما باقي الوقت فكان يخصصه للالتقاء مع الناس و الجلوس معهم : و هم كانوا يقومون بنفس الشيء ، كان هناك نوع من التكوين حول المكان ، تكوين مقصود و منتشر " **(57)**

وقد يؤدي الاتصال و الالتقاء يصل إلى الزواج وربط العلاقات في السوق، وهنا شهادات بعض المبحوثين كثيرة، تبين أن قبول الرجل تزويج ابنته دون أن تعلم البنت و أمها ، كانت تتم بشكل كبير في قرى كثيرة، وهو ما قيل لنا" بهذه الصيغة :" **أديكشام أرقاز، أسييني إثمطوتيس، أقلين أفكيغ ثاقشيشت أيي**"**(58)**، و هو ما يترجم بـــ"يدخل الرجل، يخاطب زوجته بالقول، لقد زوجت البنت"، وكان في غالب الأحيان حسب المبحوثين يتم هذا دون أية استشارة، ويظهر أن هذا التشدد في الالتزام يرجع لطبيعة الفضاء في حد ذاته، بالإضافة إلى سلطة الكلمة في هذه المجتمعات، و القبول بتزويج البنت أمر لا رجعة فيه لأنه يدخل في نطاق الالتزام الرمزي أمام الجماعة، لأن الالتزام الرمزي الشفوي، اقوي من المكتوب، وهو ما اشارت إليه محدثتنا بالقول:"زيك ارقاز ذوال، ما يفكا اوال قثجماعت نغ قسوق أوريسقالارا غر ذفير"**(59)** و وهو ما ترجمته:" في ذلك الوقت، الرجل هو الكلمة، فإذا ما تلفظ بكلمة في "ثاجماعت" أو في السوق لن يرجع عليها".

إن الأهمية الاقتصادية ، و الاجتماعية و الاتصالية التي يحتلها السوق ثاجماعت تنظم هذا الفضاء عبر القوانين و القواعد التي تضبط مختلف المعاملات في السوق، ، ففي قرية تاسلانت نيعالولن أسامر مثلا أصدرت تاجماعت قانونا ضمنته المادة التالية : " إن كل من يسرق شيئا في السوق يدفع ما قيمته 100 ريال (في 1860 1 ريال = 2.50 فرنك) كغرامة ، 50 ريال تدفع للقبيلة و 50 ريال تدفع للقرية . كما يتوجب على السارق أن يعيد الشيء الذي سرقه " **(69)** ، وأكدت الدراسة الميدانية أن ضبط السوق تعود لشخص تعينه "ثاجماعت" يسمى "طامن نسوق"أي ما يمكن ترجمته بت"ضامن السوق"، والذي يشرف و يحل كل المشاكل التي تطرح في السوق.

فمن خلال كل ما سبق ذكره تبرز الأهمية التي احتلها و يحتلها السوق في المناطق موضوع الدراسة، من كل النواحي وفيما يخصنا في هذه الدراسة فإن السوق كان و لا يزال فضاء لنشر و انتقال المعلومات و الرموز، كما كان أحد الفضاءات التي كان ينشر فيه أبراح ما يكلف به من قبل "ثاجماعت"، و أحد الفضاءات التي كانت تنتشر فيها أشعار كبار شعراء المنطقة، كما سيأتي ذكره لما نتحدث عن "أبراح"، وعن "أمداح".

7." أورار" فضاء إنتاج ونشر الرسالة النسوية

تعني كلمة" أورار" في أصلها اللغوي 'اللعب'، فيقال يورار بمعنى لعب، ويقصد بها ثقافيا في سياق الفضاءات النسوية بمنطقة القبائل ، الحلقة النسوية للغناء التي تكون غالبا في الأعراس و المناسبات السعيدة في المجتمع القبائلي" **أورار الخالات**" ،و أورار مكان

فيزيائي مغلق على أعين الفضاء العام، غير انه مفتوح في محتوى الرسائل على مواضيع متعلقة بالفضاء العام كما سنرى ذلك فيما يأتي. وما يمكن قوله من الناحية الاتصالية، أن اورار كان فضاء لإنتاج الرسائل النسوية و نشرها في الوقت نفسه.

تتم مراسيم العرس في البيت الذي سبق وأن شرحنا تعريفه من ناحية ثقافة السياق الذي ندرسه، ولذلك فإن منشطات'أورار' من النساء عليهن بالتزام القواعد و المعايير الثقافية التي يفرضها هذا الفضاء من الناحية الاجتماعية و الثقافية.

هذا الفضاء النسوي مغلق على أعين الرجال، بل و من المفروض من الناحية الثقافية أن لا يستمع الرجال لما تغنيه النسوة في هذه الحلقات الغنائية، حتى وإن كانوا على بعد أمتار معدودة من مكان'أورار' ورغم أن الرجل كما سنرى غالبا ما يكون موضوعا وهدفا لرسائل تبث في هذه الوضعية الاجتماعية. فإن أورار يبقى قضية نسوية خالصة وهو ما أكده كل المبحوثين في الميدان. في غالب الأحيان، قائدات الحلقة الغنائية اللواتي يفرضن الرسائل و الأغاني التي تؤدى، يكونون من قريبات أهل العرس، وهي مسألة توضح في ذات الوقت سلطة علاقات القرابة العائلية في تحديد العلاقات الاجتماعية داخل القرية و طقوس الاتصال.

الرسائل التي تتضمنها أغاني "اورار" بمختلف تنوعاتها كما سيأتي، هي رسائل نسوية خالصة، لذلك فمن الصعب الولوج إليها من قبل باحث-رجل- تضبط 'اورار' بعض القواعد، فعادة ما يبدأ 'أورار' بأغاني تستفتح الحفل، وتختلف كلماتها من قرية إلى أخرى على مستوى النبرة والكلمات، ولكنها تشترك في كونها تبدأ بالسلام و الترحيب

بالضيوف، وذكر اسم الله في الاستفتاح، ويمكن أن نضرب بعض الأمثلة عن ذلك فيما يلي:

آيث وورار مساالخير أك فلاون

أكنشكراغ سلجملة أور أجيغ ييون

واقي ذورار سلهنة افثدارث انوان

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

أمسيتم بخير، يا أهل العرس

أشكركم دون نسيان أي أحد

هذا **اورار** من أجل السلام في قريتكم

استفتاح آخر من سياق آخر,

أذصليغ فلاك انبي، محند ايعراب

أفيني أسرون إزعلاك نركب

ألجانت أك أنكشام أتفتاح الباب

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

أصلي على النبي محمد العربي

إلى قبره يحج الحجاج

إلى الجنة داخلون، ستفتح الأبواب

وفي قريتيي بني معوش وبني حافظ، حدثتنا المبحوثات **(60)** عن هذا الاستفتاح:

بسم الله انبدو، أنبدو فربح

أباب أوخام، ايثري نصباح

بسم الله انبدو فلخير

أباب اوخام، العيون نطير

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

بسم الله نبدأ، نبدأ لنلقى الربح

يا صاحب البيت، يا نجم الصباح

بسم الله نبدأ، نبدأ على خير

يا صاحب البيت، يا عين الطير

وفي منطقة أعفير ببومرداس، حدثتنا إحدى النساء اللواتي كن ينشطن الأعراس في قرية عبادة **(61)**، عن هذه الصيغة الاستفتاحية لـــ أورار:

أذصليغ فلاك انبي

أذ صليغ ذيللوفن

أذصليغ غف محمد

أولاش أحبيب إثيفن

ثزليث ذي عرفة

ثمنعاغ ذيغليفن

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

أصلي عليك أيها النبي

أصلي آلاف الصلوات

أصلي على محمد

لا حبيب يماثله

الصلاة في عرفة

تقينا من المشاكل و الهموم

ما يلاحظ في البنية اللغوية، لهذه الرسائل، استعمال عناصر الطبيعة(**نجم، الصباح، الطير..**) و **الدين** (**الله، النبي، الحج، الجنة، عرفة..**)، **وغيرها من العناصر التي توضح جيدا معنى** ما قاله **Lohisse Jean** في هذا الإطار و الذي حدد ثلاث ميزات للرسالة الشفوية، مؤكدا أنها تتميز بكونها لغة طبيعية، و لغة سحرية ولغة شاملة.

بعد هذا الاستفتاح يبدأ العرس وهنا تتعدد مواضيع الرسائل التي تحملها الأغاني النسوية، ليختتم أورار بصيغة اختتام الحفل و التي تعتبر مشتركة لكل السياقات التي درسناها، الأغنية المشهورة'أبقاو على خير'، وهو ما معناه أبقيناكم على خير، وتكون الرسالة مشبعة بتمنيات الخير للعرسان و لأهل العريسين.

ومن خلال دراستنا تبين أن الغناء النسوي في اورار، لم يكن مسموحا به إلا في الأعراس، خارج إطار أورار يعتبر عيبا كبيرا. و يختلف باختلاف المناسبة التي يدور حولها الحفل، فيمكن الحديث عن الحفلات التي تقام عند ميلاد الذكر ، حيث تقام حفلات

خاصة بهذا الحدث، والزواج، وأغاني المقاومة ضد الاحتلال الفرنسي، بالإضافة إلى أغاني الحب و الشوق و الغربة، وغيرها من المواضيع و المناسبات.

موضوع الغربة و هجرة الرجال بعد الحربين- إلى فرنسا أساسا-، يشكل أحد أهم المحاور التي يحتويها الغناء النسوي، وقد أكد بعض المبحوثين أن المرأة التي كانت تبقى مع أهل زوجها و أبنائها، في حين أن الرجل كان في الهجرة بفرنسا من اجل العمل، ففي تلك الفترة كان المجتمع القبائلي يرفض رفضا قاطعا هجرة النساء مع أزواجهن، فالقيام بذلك كان يعبر عن خرق قواعد و معايير كانت تسمى "ثقبايليت"، و كانت تعبر عن معاناتها عبر أغاني تنظمها لهذا الغرض(**62**).

ومن بين هذه الأغاني التي تعبر عن هذه الوضعية و التي تعطينا فكرة حتى عن الموقع الجغرافي للذي صاغ الرسالة، و تعطينا كذلك صورة عن ظاهرة الرسائل البريدية في منطقة القبائل يعد الحرب الثانية، حيث كان المهاجر يبعث بهذه الرسائل ليخبر عن أحواله، خاصة وأن الهاتف لم يكن موجودا في منطقة القبائل، وغالبا ما كانت اللغة المكتوبة في هذه الرسائل شفوية البنية، وهو ما بينه عالم الاجتماع الجزائري مالك صياد في دراسة خاصة بهذا الموضوع. وتتمثل هذه الأبيات الشعرية التي كانت تغنى في الأعراس من قبل النساء في قرى بني ورتلان حول موضوع الهجرة ما يأتي:

أبوسطاوي أنتلمات

ما ثلا أكرا نتبرات

ثبرات، اوديشيعرا، أوديشيعرا

وقيلا يموث داين (63)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

يا ساعي بريد تلمات –قرية من قرى بني ورثلان–

هل من رسالة إلي؟

رسالة، لم يبعث، لم يبعث

ربما يكون قد مات

و في أغنية أخرى بنفس البنية، تخبرنا بظاهرة ما يسمى من قبل الجماعة الاجتماعية بـــ'أجيح' أي تيه وضلال المهاجرين و انقطاع أخبارهم.

أبوسطاوي إلماين

مالان يكرا يدريمن

إدريمن أو ديشيعرا، اديشيعرا

وقيلا إجاح داين (64)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

يا ساعي بريد إلماين –قرية محاذية لقرية تموقرة –

هل من حوالة؟

نقودا، لم يبعث، لم يبعث

ربما يكون قد ضل الطريق

ومن قرية عبادة بأعفير نموذج الأغاني عن الغربة، فيه مناجاة تقديسية لحارس البيت لإعادة الغريب إلى الأهل:

أيعساس الحارا

يولي واس اصباح الخير

أسروغك اسروغ رب

أرمد إغريبن بسلامة (65)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

ياحارس البيت

صباح الخير

طلبتك و طلبت الله

أن يعيد الغرباء بالسلامة

تعتبر حرب التحرير من بين أخطر المراحل التي عرفت فيها الحياة القروية في منطقة القبائل قطيعة عنيفة، قطيعة كانت كذلك مع نمط الحياة الذي تغير بفعل الحرب الضروس التي كانت المنطقة مسرحا لها. "أورار" تحول مع حرب التحرير إلى دعامة لمساندة الثورة و التغني ببطولات المجاهدين و تعظيم الشهداء و في الدعاية ضد الاستعمار الفرنسي، وقد أكد المبحوثون أن الغناء البهيج كان محظورا في حرب التحرير، ولذلك ارتكزت أغاني الأعراس على إنتاج النساء لأشعار تتحدث عن الحرب أو تكتفي بإعادة ترديد ما كان ينتج من أغاني و أناشيد وطنية في إطار جمعية العلماء أو الكشافة الإسلامية. ومن الصعب وصف المآسي التي عاشتها المناطق موضوع البحث في حرب التحرير، فمنطقة بني معوش مثلا التي كان يقدر عدد سكانها في حرب التحرير 6929 ساكنا

حسب إحصاء الإدارة الاستعمارية ذاتها(**66**)، عرفت استشهاد 1044شخصا، أي أن الحرب قضت على سدس عدد السكان، لذلك فإن التراث الشفوي المتعلق بهذه الحرب كبير في المناطق موضوع البحث.

ويمكن الاكتفاء ببعض الأمثلة المتنوعة في بنية رسالتها و في وضعيتها الجغرافية، من أجل الاستشهاد فقط. هذه الأغنية كانت تغنى في شكل 'أشويق' بين النساء في الأعراس في قرية أورير في بني حافظ، وهي من إنتاج النسوة، تشير الأغنية إلى بداية الحرب، و تندد بالخيانة.

أث ثوطد ألقيرا

نسكريتسيد سيفسنناغ

أنروح أنجاهد أقرومي

خذعناغ و ايثمثنناغ (67)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

ها قد حلت الحرب

أشعلنا فتيلها بأيدينا

ذهبنا نجاهد الرومي –بمفهوم المسيحي–

خدعنا إخواننا

و في مقاطع أخرى تغني و إشادة ببطولات أحد المجاهدين بالمنطقة المعروف باسم **سي عمار**

سي عمار يرغا ووليس

لزاير ذقلا إمولانيس

ثورا أكرند وراويس

كل أذرار يكر ادحيس

لزاير ذقلا إمولانيس(68)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

سي عمار احترق قلبه

الجزائر لأهلها

الآن انتفض أبناؤها

في كل جبل انتفاضة

الجزائر ستعود لأهلها

ومن بين الأغاني النسوية، التي جمعناها من قرية أعفير بولاية بومرداس(**69**) و تتعلق بنفس هذا المواضيع، و لكن اخترنا بعضا منها و التي تعبر عن أغاني تعطي إجابات عن هوية بعض الفاعلين في حرب التحرير، و بعض المناطق الجبلية التي كانت مسرحا لمعارك كبرى و من ذلك ما يأتي:

كتشيني اموح لفريزي

أيغزفان دضويلي

إسحيلك أخويا حاذر

أبريد ا مزرانة يوعار

يتشور ذي العسكر

لكبتور ألا تزي

لعسكر...ميقصوب غروغزر

موح لفريزي يولي غرودرار

ألكوراج ايمثماتن

لعلام ألزاير يولي

كتشيني اموح لفريزي

أيجحيغ أملال

ميقصوب غالوش

ينغا أليوطنا أقزال

مي يولي غروثماثنيس

أسولينس سنجمة وهلال

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

أنت ياموح لفريزي

يا طويل القامة

رجاءا يا أخي، احذر

طريق مزرانة محفوف بالمخاطر

احتله العسكر

طائرات تحلق

لما وصل العسكر إلى إغزر –اسم مكان–

موح لفريزي، إلى الجبل صعد

تشجعوا يا إخواني

راية الجزائر سترفرف

أنت ياموح لفريزي

أيها الزهرة البيضاء

لما نزل إلى الحوش

قتل ملازما في الزوال

لما عاد إلى رفقائه

رقي بالنجمة و الهلال

هذه ا لأشعار و الأغاني يمكن اعتبارها ذخيرة رمزية، فهي تدفع بالمجاهدين إلى الحرب و المقاومة، فهي رموز و رسائل تجنيدية.

والمحلل للرسائل الشفوية الواردة في العديد من الأغاني و الأشعار الخاصة بفترة حرب التحرير، يلاحظ التنوع الموجود على مستوى ما تتضمنه من معلومات، فجزء من الأشعار تقترب من الرثاء و تخليد ذاكرة بعض الأسماء من المجاهدين و الشهداء، و جزء آخر يخلد أسماء القرى و الأماكن وهو توجه شاعرات القرى بغية صناعة صورة القرية المجاهدة ضد فرنسا، إذ كانت هناك حاجة للإعلان عن العداء والحرب ضد العدو الفرنسي، و أخرى تصف المعارك مع بروز أسماء الأماكن التي وقع فيها الحدث ووقت حدوثه، وأخرى فيها ترحيب بأعضاء جيش التحرير عند مرورهم بالقرى، ووصف للباسهم و للطريق الذي جاؤوا منه، دون ذكر اسم الطريق(السرية في الإخبار)، كما هو شأن هذه الأبيات مثلا:

ألعسلاما أيمجوهاد

إديوسان أقثاليوين

سوفالا السانـد إبرنياس

أزداخل اقرند ثفزيمين

ألقيرا استقلوا سلخير

أداوين ثيعلامين

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

أهلا بالمجاهدين

الذين جاؤوا عبر منابع المياه

ببرانيس في الظاهر

أحزمة في الباطن

الحرب ستولد خيرا

سيدخلون بالرايات

وهناك أغاني و أشعار أخرى، كانت متعلقة مباشرة و الدعاية لمقررات حزب جبهة التحرير الوطني ونشرها، وهو الشأن مثلا لقرار حزب جبهة التحرير الوطني .بمنع استهلاك التبغ بغية الإضرار بالاقتصاد الفرنسي، وهو القرار الذي تم نشره في بعض الأشعار و الأغاني النسوية، و الأبيات التالية نموذج لذلك:

عسلاما سيمجوهاد

فرحغ مي قدمان ساخام

أكسان دخان ذشمة

نان ديفاندي ذلحرام

وين يموثن أر الجانت

مدرن رفذن لعلام

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

أهلا بالمجاهدين

فرحت لاقترابهم من البيت

قضوا على التبغ والمشمة

قالوا ممنوع، حرام

من استشهد، مثواه الحنة

إذا عاشوا، رفعوا الراية

و يلاحظ في هذه الأبيات أن الرسالة الخاصة بمنع التبغ جاءت بلغة إعلامية لا غبار و لا غموض فيها، فمصدر قرار المنع واضح- المجاهدون-، وموضوع المنع واضح كذلك، وهو ما يدل أن الهدف من هذه الأشعار كان نشر القرار و الدعاية له.

ومن جانب آخر توجد العديد من الأغاني الحزينة التي تصور الوضعية الاجتماعية لأهالي الشهداء، والمآسي الإنسانية التي سببتها الحرب، ومن ذلك تصوير الحالة النفسية للأطفال، ومن هذه الأشعار ما يأتي:

إتسروا اميس أمجاهد، اتسروا أوريسوا ايفكي

اتسروا أر يماس تعزيزت، إبابا اندا يتسيلي

باباك اثان ذقذرار أدحلي لالجيري (70)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

بكى ابن المجاهد،بكى وأبي شرب الحليب

اشتكى لأمه العزيزة، أين يوجد أبي؟

أبوك في الجبال، من اجل تحرير الجزائر.

و يمكن تصنيف هذا الصنف من الأشعار ضمن الرسائل التي تسعى المرأة من خلالها للتنفيس عن نفسها. في سنة 1963 ، التي عرفت فيها الجزائر ما سمي بـــ " حرب الولايات " رددت نساء منطقة بني معوش عدة أغان متعلقة بالحدث ، من ذلك ما قالته لنا إحدى النساء :

آيت أحمد وين أعزيزن

العامة فلاك تحزن

أكنهدوا ربي أمرا نجيت

ارقازن ورا ايسوقن (71)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

آيت أحمد ايها العزيز

كل الناس عنك حزينة

هداكم الله، تصالحوا

من سيتسوق في غياب الرجال

أي في حالة عدم التفاهم ، من يسيّر يقود و يسوق في هذه البلاد.

خلاصة القول أن "أورار" كان فضاءا لنقل الرسالة النسوية و إنتاجها ، فضاءا مغلقا فيزيائيا على الفضاء العام لكنه كان مفتوحا على الرسائل التي تشغل هذا الفضاء العام من الناحية الرمزية و المعنوية، وهو ما برز مع استعمال هذا الفضاء كدعامة للدعاية لحرب التحرير مثلا.

8. ثالـــــة : التجمع اليومي للنساء

على خلاف "أورار" الذي يعتبر مناسبة دورية، زائلة تدوم وقتا محددا، تعتبر "ثالة –أي الينبوع وهو الفضاء الخاص بالتزود بالمياه– من أفضل الفضاءات التي تضمن التقاء نساء القرية بشكل يومي، حيث تتمكن النساء في هذا الفضاء من الكلام بكل حرية عن انشغالاتهن ومشاكلهن، وصورة التقاء النساء في " ثالة " تقترب من صورة "ثاجماعت" عند الرجال ، مع الفارق في المضمون و المكانة الاجتماعية كما سنرى، لكن ما يجمع الفضاء ين هو عامل إقصاء أحد الجنسين من كل فضاء، فـــ"ثاجماعت" فضاء ممنوع على المرأة، و " ثالة " فضاء ممنوع على الرجل.

إن الحرص على عدم اختراق " ثالة " من طرف الرجل ، شكل انشغال "ثاجماعت"، التي عملت للحيلولة دون اعتداء الرجل على ما تعتقد هذه بأنه فضاء خاص بالمرأة ، فمن خلال أحد مؤلفات الأنتروبولوجي الفرنسي " إميل ماسكوراي " نستشف حرص مجالس شيوخ القرى على هذا ، ففي قرية بني يعلى (ولاية سطيف حاليا) أصدرت "ثاجماعت" قانونا حاء في أحد مواده ما يلي : "إن كل رجل يجلس أمام

أو قرب الينبوع "ثالة" يدفع ما قيمته " 1 دورو " **(72)** ، و كذلك كان الأمر في إحدى قرى القصر بولاية بجاية **(73)**

ويلاحظ في كل المجال المكاني للدراسة،أن " ثالة " كفضاء فيزيائي يقع في مختلف قرى منطقة القبائل خارج فضاء القرية المسكون، و لكن ليس في مكان خال كما هو حال "الخلا"، فـــ " ثالة " يتم إبعادها عن فضاء "ثدارت" المسكون بغية حجب هذا الفضاء النسوي عن أعين الرجال، وهو الهاجس الذي تترجمه القوانين الصارمة لـــ"ثاجماعت" في حال حدوث أي اختراق لهذا الفضاء من الجنس الآخر.

الحرية التي تتمتع بها المرأة في " ثالة " ناجمة من الوقت الذي تستغرقه عملية التزود بالمياه، بالإضافة لغسل الألبسة الذي يتم في ركن من أركان " ثالة " ، و هذه الحرية في الكلام و في التصرف في هذا الفضاء تترجمها بعض الأمثال التي تبلغ استعمال المرأة لهذا الفضاء من أجل التحرر من بعض القيود الاجتماعية التي يفرضها النسق التقليدي، فهذا المثل في منطقة بني معوش يبرز هذه الفكرة، فيقال "أنحجوب نيث ثالة " **(74)**و هو ما معناه " تحجب المترددات على " ثالة " ، وهو ما يراد منه القول بأن الذهاب إلى هذا الفضاء فيه تحرر عن قواعد و معايير الحجب التي تفرضها المجوعة القروية، وهذا المثل طبعا هو نتاج معاينة للواقع، فالكثير من "التجاوزات" من منطق قواعد القرية حدثت من خلال هذا الفضاء وهو ما يفسر الإجراءات الردعية لـــ"ثاجماعت" ضد الرجال الذين يستغلون "ثالا" لربط علاقات محتملة مع الجنس الآخر.

وما يؤكد هذا في الثقافة الشفوية، أشعار سي محند أو محند الذي يقول في أحد أشعاره ما يشير إلى وجود ظاهرة معاكسة النساء و هن يترددن على "ثالة"، وهو ما يبرز في هذه الأبيات التي يصف فيها الشاعر بنت خطفت نظره:

ولاغتس ار ثالة ثعجبيي

ياك انويغ ذلعالي

نسوثر امان أور نفود(75)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

رأيتها في "ثالة" أعجبتني

إعتقدت أنني حسنا فعلت

طلبت منها الماء وأنا لم أكن عطشانا

وهنا إشارة واضحة من قبل الشاعر بأن ما فعله كان مرفوضا من الناحية الاجتماعية، فالكلام مع البنت في "ثالة" منبوذ، لأن "ثالة" فضاء نسوي ممنوع على الرجال.

وخلاصة القول أن "ثالة" كانت المكان المفضل للالتقاء اليومي للنساء، ولذلك فكل أخبار المتعلقة بنساء القرية وكل القضايا الخاصة بالنساء كانت تتبادلها النساء بشكل يومي، مما يعطي لـــ" ثالة " صورة الفضاء الذي تنتقل من خلاله الأخبار اليومية الآنية.

هوامش الفصل السادس: الفضاء ونسق الاتصال في المجتمع التقليدي القبائلي

(1)**Myers E. Gail** : Les bases de la communication interpersonnelle Copyright. Paris 1984. p204.

(2)Myers E.. op cit p 115.

(3)Simmel Georg : On indiviuality and social forms » University of chicago presss Chicago. 1971 p 143.

(4)Hall .E.T. : « le langage silencieux » Editions du seuil, Paris . 1984 p 187**.**

(5) Ghiglione Rodolphe : « l'homme communiquant » P.U.F. Paris .France.1986.p116

(6) Seamon David : « a geography of the life word « Movement rest And Encounter goon helm London 1979 .p.p 74-75.

(7) Ghiglione R .op.cit p 116**.**

(8)أنظر في هذا المجال: رضوان بوجمعة: الاتصال غير اللفظي، علاقة الإنسان الجزائري بالزمان و المكان. دراسة ظاهرتية للنص و الواقع. رسالة لنيل شهادة الماجيستير في علوم الإعلام و الاتصال جامعة الجزائر. معهد علوم الإعلام و الاتصال.1997

(9)Basagana Ramon et Sayad Ali : Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie société nationale d'édition et de diffusion. Alger. 1974 p43

(10)-**Boutefnouchet** Mostapaha : la famille Algérienne Société nationale de diffusion Alger . 1980 p 70.

(11) **Cote Marc**: L'Algérie ou l'espace retourné ,édition Flammarion Paris **1988.** p49

(12) **Khellil Mohand** : l'exil kabyle , édition l'harmattan Paris 1989 p 46.

(13) **Basagana Ramon et Sayad Ali** :OP .cit p44

(14)Bourdieu Pierre : exquise d'une théorie de la pratique, Librairie Dalloz , Genève– Paris 1972 p 36.

(15)**Amrouche Jean**, Chants berbères de Kabylie, Editions l'Harmattan. Paris 1998 p 150

(16) مقابلة مع السيدة براهيمي الزهرة -65سنة-بقرية بني حافظ يوم 14مارس 2004 الساعة العاشرة صباحا.

(17)Basset Henri : Essai sur la littérature des bérberes.Alger.Carbonel.1920p101

(18)كل المقابلات التي أجريناها مع المبحوثين أكدت على هذا، فالقصص الليلية هي شكل نسوي للتعبير.

(19)Lacoste Dujardin Camille : Le conte Kabyle. Maspero, Paris 1970
Feraoun mouloud la vache des orphelins in Algeria PP18-24
Farés Nabile : l'ogresse dans la littérature orale berbère. Karthala. Paris 1994
Fetta Mokrane : Contes Kabyles Edisud Paris 1995.
Amrouche Taous ; le grain magique, Paris Maspero 1966

(20)Mammeri Mouloud : INNA-YAS Ccix Muhend (cheick Mohamed a dit) Editions copyright; Alger 1990; p 71.

(21) IBID . P 96

(22) لاحظ الباحث وجود هذه التحية بتحية " عسلام ينك " في كل القرى موضوع الدراسة.

(**23**) مقابلة مع السيدة مقدم اونيسة -**74** سنة-أورير قنزات، يوم **20** ماي **2004** الساعة الخامسة عصرا.

(24)Dallet,J,M : Dictionnaire Kabyle Français ;Paris Selaf 1982 p298

(25) هذا الإقرار بأن الزواج قرار جماعي لم يكن للفرد -الرجل أو المرأة-أي دور فيه محل إجماع من قبل كل المبحوثين الذين ا وضحوا أن القرار كان يعود في الغالب لأهل الزوجين، خاصة الأب، والأم بدرجة أقل.

(26) وهو ما أكدته كل من براهيمي الزهرة ومقدم اونيسة و عثماني مربوحة، وهن على التوالي من قرى بني حافظ و أورير و بني معوش.

(27)**Tassadit yacine :**L'Izli ou l'amour chanté en kabyle . Bouchene Awal . Alger 1990 P81

(28) Ibid P83

(29) Ibid P 177

(29) مدون محند أرزقي من مواليد **1910.12.08**بأعفير، مقابلة يوم **02**جوان **2005**بأعفير الساعة الرابعة عصرا.

(30) جميل محمد من مواليد **1918**بأعفير، مقابلة يوم **05**جوان **2005** بأعفير على الساعة العشرة صباحا.

(31) وهو ما أكده المبحوثين في كل الوضعيات الذين أكدوا في الوقت نفسه، أن رعاة الغنم كانوا يرددون بعضا من هذه الأشعار و هم يعزفون على المزمار.

(32)ويتعلق الأمر بـــ جميل محمد، مقابلة سبق ذكرها سابقا.

(33) مقابلة مع عثماني محمد – من مواليد 1930- بقرية إجذارن يوم 10أوت 2006على الساعة الثامنة ليلا.

(34) مقابلة مع السيدة مدون الزهرة- من مواليد 21فيفري 1937-بقرية عبادة، يوم 06جوان 2005على الساعة الثالثة ظهرا.

(35)Hanoteau.A, Letournaux.A, : La Kabylie et les coutumes Kabyles. ED.Augustin chalamel. Paris 1893. p9

(36)Genevois Henri : Monographies villageoises. Tome 1 Edisud 1996. P87.

(37) Hanoteau.A, Letournaux.A, OP .cit p11.

(38)مقابلة مع السيد بسعودي عمار-94سنة-، يوم 25مارس 2005 بثالة معلة بزكري على الساعة العاشرة و النصف صباحا، و مقابلة مع السيد عثماني محمد –سبق ذكره-

(39) وهو ما أكدته لنا المبحوثين في هذه السياقات، مقابلة السيدة دحمون زينب 72سنة، يوم 21مارس 2004 ببني حافظ على الساعة الحادية عشر صباحا.

(40)أكد كل المبحوثين هذه الغرامة المفروضة على المتغيبين على اجتماع "ثاجماعت".

(41) أكد كل المبحوثين هذه الطقوس في انطلاق و اختتام اجتماع "ثاجماعت".

(42) هذه الغرامة المالية كانت تصرف كما تصرف باقي الغرامات في تسيير شؤون القرية، حسبما قاله محاورينا.

(43)Nacib youcef : Eléments sur la tradition orale Editions Sned Alger 1981,p76

(44) ويتعلق الأمر بالسيد مدون محند أرزقي (مقابلة سبق ذكرها).

(**45**) مقابلة مع السيد جبالي إدريس -**81**سنة-بأورير في قنزات يوم **20**ماي **2004** على الساعة الرابعة عصرا، ومع السيد عثماني محمد ن بني معوش-سبق ذكرها-.

(**46**)أنظر في هذا المجال :

Adli Younes : La Kabylie à l'épreuve des invasions, des phéniciens à 1990 Zyriab Editions Alger 2004p179

(47) وجدنا هذه الاحتفالية و طقوس دخول الطفل السوق لأول مرة في كل ميدان الدراسة، وهو ما أكده كل المبحوثين، الذين يعتقدون أن التسوق هو فعل رجولي، يحمل دلالات الرجولة.

(**48**) - Hanna sami , A **: the bazaar in the culture and civilisation of the world of Islam in «** Islamic university quarterly journal » Vol 1 N° 2 April – June **1994**.

(**49**) أنظر مثلا حول تعبئة المقراني و أتباعه للشعب حول مبدأ الثورة في الصفحات : **37-38-57-58-59-72-75-93**و**147**. الطاهر أو صديق : ثورة **1871** ترجمة : مسعود جباح : المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر **1989**

و يحي بوعزيز : وصايا الشيخ الحداد ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، **1989**

و كذلك **Gaid Mouloud :** Mokrani . Editions Andalous . Algérie 1993

(**50**)**Daumas Eugène** : Mœurs et coutumes de l'Algérie ; éditions sindbad paris France ; **1988**.p160

(**51**) وهو ما أكدته مقابلتنا مع السيد مسيلي السعيد -**82**سنة- يوم **08**جوان **2004**بأورير في قنزات على الساعة الخامسة عصرا.

(52)Dahmani Mohamed : Atlas économique et social de la grande Kabylie O.P.U. Alger 1992. p 284

(53) Cote Marc : mutation rurales en Algérie ; le cas des hautes plaines de l'est O.P.U. Alger –Algérie (2éme édition) 1981. p38

(54)Benyoucef Brahim : le M'zab : les pratiques de l'espace ,entreprise nationale du livre – Alger – 1986 p 82

(55)Cote Marc : L'espace Algérien : les prémices d'un ménagement O.P.U Alger **1983** p65

(56) Nacib Youcef : Culture Oasiennes Boussaâda. E.N.A.L Alger 1986 P 451 .

(57) **Mammeri Mouloud** : Culture vécue, Culture savante (Etude 1938-1989) Editions Tala Alger **, 1991**. p 95.

(**58**) وهو ما قالته السيدة شعلال عويشة من بني حافظ-**72**سنة- يوم **15**جوان **2004** على الساعة الحادية عشر صباحا.

(**59**) المتحدثة نفسها.

(60) Kenz Ali et Hocine Lotfi : les maîtres penseurs ; entreprise national**e** du livres. Alger **1985** p 68

(**60**) وهو ما قيل لنا في مقابلات مع براهيمي زهرة، مقابلة سبق ذكرها، قرية بني حافظ ،ومقابلة أخرى مع عثماني مربوحة سبق ذكرها كذلك.

(**61**)مقابلة مع السيدة شيراني فاطمة -**81**سنة- التي كانت تنشط عدة أعراس في منطقة أعفير، أجريت المقابلة يوم **14**جوان **2005**على الساعة الخامسة عصرا.

(**62**) مقابلة مع السيدة مقدم اونيسة -سبق ذكرها-

(**63**)مقابلة مع السيدة دحمون زينب ن بي حافظ -سبق ذكرها-

(**64**) المقابلة نفسها.

(**65**) مقابلة مع السيدة شيراني فاطمة-سبق ذكرها-

(66)Doutté Edmond et Gautier E.F, Enquête sur la dispersion de la langue Berbère en Algérie. Typographie Adolphe Jourdan . Place du gouvernement Alger 1913 P 103

(67) مقابلة مع براهيمي زهرة، -مقابلة سبق ذكرها-

(**68**) المقابلة ذاتها.

(69) مقابلة مع السيدة مدون الزهرة-مقابلة سبق ذكرها-

(70)**Mahfoufi Mehenna,** Chants de femmes en Kabylie, Ibis Press France 2005P212.

(71)مقابلة مع حميدي صليحة من بني معوش يوم 20أوت 2006الساعة العاشرة صباحا

(72)Masqueray Emiles : Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie ; C.N.R.S. Edisud ; 1983 (édité pour la première fois en **1886)** p 299

(73)Ibid P321

(74)هذه العبارة "أنحجوب نيث ثالة " تستعمل بشكل واسع في هذه المنطقة.

(75)Adli Younes : Si Mohand Ou Mhand : Errance et Révolte. Presse de l'imprimerie Hassnaoui/ Alger 2000p 99

الفصل السابع: فئات المرسلين العموميين في الفضاء العام

1. "إمديازن" الشعراء: معيار الكفاءة الاتصالية

2. "إمداحن":مرسلون محترفون يعبرون عن الرأي السائد

3. "إطبالن" : المرسل المنبوذ أو الوسيلة تعزل المرسل

4. "أبراح": المرسل التابع لسلطة "ثاجماعت"

5. تدوين الرسائل أو الاتصال زمن الحرب

وقد تمكنا من خلال دراستنا الميدانية أن نكتشف مجموعة من المرسلين و المنتجين لأشكال الاتصال في نطاق ثقافة ميدان البحث، و ينقسم هؤلاء بين منتج و مرسل لهذه الثقافة، و البعض الآخر تقتصر مهمته في نشر هذه الرسائل دون إنتاجها، والبعض الآخر لا يقوم إلا بمهمة إخبارية محضة لا تختلف عن مهمة المبلغين الجماهيريين في المجتمع المعاصر مع الفارق في الوضعية الاجتماعية و الوضع المهني.

إن الرسالة تنتج في فضاءات تم تناولها فيما سبق، وهي رسائل شفوية تتميز وفق نموذج (ايمس) **Hymes Dell** بكونها تتم في إطار،و بحضور مشاركين، وتتم من أجل غاية أو غايات، في إطار معايير وقواعد تحددها الجماعة الاجتماعية، وكل هذا سنتناوله فيما يأتي انطلاقا من " إمديازن الشعراء" ، إلى" إمداحن" ، "إطبالن"، و "أبراح". وهي كلها فئات لمرسلين أنتجوا رسائل وقاموا بنقلها، أو اكتفوا بعملية النشر دون الإنتاج، وما يميز هذه الفئات التالية أنها فئات تأسست في الجماعة الاجتماعية-و رغم الاختلافات بينها-بشكل علني، أي أنها فئات كانت تظهر في الفضاء العام، على خلاف بعض الفئات التي ورد ذكرها في القسم السابق.

1."إمديازن" الشعراء: معيار الكفاءة الاتصالية

تعتبر الظاهرة الشعرية من أهم المظاهر الشفوية في منطقة القبائل ومنذ أكثر من قرنين من الزمن، فمن خلال هذه الأشعار حققت اللغة الأمازيغية استمرارية في نطاق الشفوية، وهي ظاهرة لها قيمة تاريخية و أدبية واتصالية لا يمكن وضعها محل شك، فمن خلال مضمون هذه الأشعار التي انتقلت على مر السنين عبر الألسن، يمكننا أن نجد بعض الإجابات حول تساؤلاتنا الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية و الثقافية وحتى الدينية.

فأشعار منطقة القبائل تخبرنا بمأساة نفي الآلاف من الجزائريين إلى كاليدونيا الجديدة، وتعطينا إجابات عن المقاومات الشعبية و عن معارك حرب التحرير و عن ظاهرة الهجرة و الفقر و الممارسة الدينية، وشرف القرى و أشعار الأفراح و الافتخار بالبطولات وغيرها من القضايا التي تختصر قرونا من التفاعل الرمزي الذي يترجم مقاومة هذه الجماعات الاجتماعية من أجل أن تستمر.

ففي المجال السياسي وعن القيمة التاريخية لهذه الأشعار لا يمكننا إلا أن نختصر في هذا الموضوع، و نحتفظ بالأهم الذي يخدم اشكاليتنا و تساؤلات هذه الدراسة، حيث جمعنا من الميدان عدة أشعار تحفظها ذاكرة جيل لم يبق منه إلا القليل من الأفراد على قيد الحياة.

وسنبدأ أولا بالتشديد على أن الشعراء كانوا يحظون باحترام من قبل سكان قرى منطقة القبائل، وهو ما أبرزته شهادات محاورينا، و كتابات بعض المؤرخين، فالشاعر في مراحل معينة كاد أن يكون الناطق الرسمي باسم القرية، خاصة وأن جزءا من هذه

الأشعار كان يأتي في سياقات تاريخية كانت تتميز بوجود نزعة صناعة كل شاعر لصورة إمتيازية للقرية التي ينتمي إليها، كما أن الشاعر يصنف ضمن فئة 'إموسناون' –بمعنى الحكماء– و 'إحدادن أووال– بمعنى الذين يملكون كفاءة التفنن في انتاج الرموز– ، فهم معيار الكفاءة الاتصالية كما يقول(ايمس)**Hymes** .

وإذا ما تحدثنا عن الظاهرة الشعرية في منطقة القبائل في سياق الحدود الزمنية لدراستنا، فإننا نستخلص أن هذه الظاهرة لا يمكن فصلها عن حركة المقاومة للاحتلال الفرنسي، وهو واقع أكدت عليه الباحثة مالحة بن براهيم، التي دللت على ذلك بالقول:"أن هذا الحكم يفسره عدد القصائد والأشعار التي رافقت المقاومة الشعبية لسنة **1871**، و عدد القصائد والأشعار التي ولدت مع الحركة الوطنية بعد الحرب الأولى" **(1)** وقسمت الباحثة مراحل تطور هذه الظاهرة إلى ثلاث مراحل**(2)** هي :

1- من **1830**إلى **1871**، ويظهر أنها كانت أشعار المناسبات، حيث كانت تترجم اهتمامات القرى اليومية، وكانت تحمل الكثير من العبارات الدينية.
2- بعد **1871**، كانت الأشعار تعبر بشكل غير مباشر و في أحيان أخرى بشكل مباشر عن شعور المقاومة الشعبية، خاصة مع فرض السلطات الاستعمارية لهياكلها الإدارية، التي مست البنيات الاجتماعية مع بروز حركة التهجير و النفي و الهجرة، أمام كل هذا كانت هذه الأشعار تعبر عن الاستنكار.
3- بعد **1945**إنتقل الشعراء من الاستنكار والتنديد، إلى مرحلة التجنيد، و التي أثرت التراث الشعري الشفوي إلى غاية حرب التحرير و مرحلة ما بعد الاستعمار. وهي نصوص شعرية وطنية نضالية، وقد كان منتجو هذه الرسائل

من الشعراء المناضلين، قبل أن تنظم النساء اللواتي أدخلنا هذه الأشعار في الحياة اليومية و نظمن من جهتهن أشعارا خاصة بهن.

وعلى العموم يمكن تصنيف نوعين من الأنواع الشعرية:

أ- الأنواع الشعرية التي تتضمن رسائل 'راقية'، بالمفهوم الثقافي 'النبيلة' من نبل أصحابها، والتي تتضمن أشعارا يمكن تصنيفها في أشعار'إموسناون'، و الرسائل الدينية المتعلقة بالظاهرة المرابطية في منطقة القبائل، فمنتجو هذه الرسائل هم من ضمن الأقلية المتعلمة، و الذين في غالبتهم من الرجال.

ب- الأنواع الشعرية التي تتضمن أشعار 'القرى'، حيث لا تتجاوز هذه الأشعار في الغالب حدود القرية، و في معظم الأحيان تكون أشعارا بدون هوية المرسل، و لكن و على خلاف الصنف الأول فإنه من حيث نشرها، فإنها تلقى رواجا كبيرا، إذ يتم نشرها ضمن الفئات الاجتماعية الدنيا، فهي بالتعبير الاتصالي المعاصر أكثر جماهيرية من الأولى، خاصة ضمن فئة النساء كمنتجات للرسائل و قائمات على نشرها.

والملفت للانتباه أن المجتمع التقليدي و على مر القرون كان يحظى الشاعر لديه باحترام كبير، ولكن في الوقت ذاته كانت نظرته للمغني نظرة مشينة، رغم أن الكثير من المغنين كانوا في بعض الأحيان يعيدون إنتاج قصائد ذات الشعراء في شكل أغاني، وقد يعود هذا التوجس من قبل المجتمع إلى الآلات الموسيقية خاصة، وهو ما يجعلنا نقول بأن المجتمع التقليدي القبائلي كان يهتم أكثر بالرسالة في صيغتها الشفوية الطبيعية، مع رفض أي تعليب لها عبر الوسائل الموسيقية.

كان المنتوج الرمزي الذي ينتجه الشعراء الرجال و كل الثقافة الشفوية الرجالية، تملك فضاءات واسعة تنتشر بفضلها وتنتقل شفويا هذه الثقافة الشفوية، وسنذكر كل هذا فيما يأتي، وبفضل فضاءات النشر هذه تحول سي محند أومحند مثلا إلى شاعر رمز لكل قرى منطقة القبائل، و لازال الشيوخ والنساء يرددون أشعار هذا الرجل منذ أكثر من قرن. وهو واقع يصوره الشاعر نفسه في أبيات يعلن فيها أن كلماته و أشعاره وصلت كل مكان ولها مصداقية في كل القرى:

أسمي يلا أزمان ذلعليث

كل ازنيق نوغيث

لهضوريو أتسعداين (3)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

عندما كان الزمان سعيدا

مررنا بكل الأزقة

كلماتي كانت تنتشر بمصداقيتها

و سنستعرض فيما يأتي بعضا من الأشعار بأقسامها و أنواعها التي تحدثنا عنها من خلال فضاءات نشرها ، ومن أقسام المرسلين الذين كانوا ينتجون هذه الرموز و ينشرونها، أو الذين كانوا يكتفون بنشرها فقط دون أن يكونوا من منتجي هذه الرسائل.

ومن جانب آخر يمكننا فيما يأتي كذلك، أن نتحدث عن الإنتاج الرمزي النسوي و الفضاءات التي كانت تستعملها النسوة لبث رسائلهن الشعرية، كما أننا نستعرض فيما يأتي جزءا من الأشعار الشفوية و الرسائل التي تحملها و التي كانت من إنتاج شعراء مختلفين.

وما يمكن التأكيد عليه من الناحية الاتصالية أن الشعراء"إمديازن" بالنسبة للمجتمع القبائلي كانوا معيارا للكفاءة الاتصالية بمفهوم ايمس، أي معيارا للتحكم في الكلام، ويعتبر احترام سكان منطقة القبائل جزءا من تقديسهم للكلمة و لسلطة الكلمة في هذا المجتمع، من ذلك اختيار المجتمع لمن يقود القرية في "ثاجماعت" من ضمن المسنين المتحكمين في فعل الكلام، لأن ذلك أساس التفاعل الرمزي في المجتمع القبائلي.

2.إمداحن:مرسلون محترفون يعبرون عن الرأي السائد

"إمداحن" هو جمع لـــأمداح، و التي تعني باللغة العربية 'المداحون'. وهو ما يمكن تعريفه بالشاعر المتنقل مع التحفظ في التعريف، لأن تعريفه لا يمكن أن يأتي على ما نعتقد إلا بعد استعراضنا للأدوار التي كان يؤديها، و يسمى في مناطق أخرى بـــ"أفصيح"، بمعنى الفصيح، ولذلك يمكن تأكيد الأصل العربي للكلمة، غير أن الاسم المشهور لهذه الفئة في أغلب قرى منطقة القبائل هو" إمداحن". وكان المداح يتنقل بين أزقة القرى، و الأسواق وغيرها من الأماكن العامة، ويردد مجموعة من الأشعار التي تكون في بعض الأحيان من إنتاجه، أو يقوم بترديد أشعار كبار الشعراء في المنطقة.

أكدت المقابلات التي أجريناها(**4**) و بعض الكتابات التاريخية القديمة ككتاب **هنري باسيه Basset Henri** (**5**) أن هذه الفئة كانت تعيش في الغالب من عملها هذا، أي يمكننا القول بأن هذه الفئة من فئات المرسلين التقليديين كانت محترفة، بمعنى أن دخلها الأساسي من هذا النشاط. وغالبا ما كان يدفع للمداح مقابل عمله جزء من محاصيل الزراعة حسب المواسم من زيت وتين وقمح، ونادرا ما كان يدفع لهم أجرهم نقدا.

أظهرت الدراسات و المقابلات الميدانية التي أجريناها (**6**)، أن هذه الفئة من المرسلين، كانت تقوم بالمدح الديني، وبتمجيد بطولات المقاتلين ضد الفرنسيين، ووصف مآسي المجتمع، وتقدح من خان الوطن، كما تمدح وتهجو الأشخاص و القرى، و كانت هذه الفئة تعرف تقدير سكان منطقة القبائل و لم يكن أمداح يستخدم في عمله إلا الطبل أي 'أبنداير'. وكان "امداح" منتجا للرسائل و يقوم كذلك بنشر رسائل الآخرين.

وقد امتد عمل المداح بالإضافة إلى وظائفه المعهودة في المجتمع التقليدي القبائلي ، إلى مجالات أخرى من الحياة بأداء و ترديد بعض الأشعار المشهورة في منطقة القبائل لكبار الشعراء، كسي محند أو محند، ويوسف أو قاسي وغيرهم كثيرون، ففي بني يني مثلا بولاية تيزي وزو، تتحدث الكثير من المراجع التاريخية عن ارتباط الشهرة ببعض 'إمداحن'الذين عرفوا بترديد أشعار كبار الشعراء، خاصة تلك الأشعار المتعلقة ببعض الأسماء الكبيرة في تاريخ الجزائر وببعض الثورات الشعبية، كالشيخ الحداد والشيخ المقراني والشيخ محند بن علي الشريف و وبوشوشة و الشيخ بلقاسم آث قاسي، ومن أشهر هؤلاء'إمداحن' في منطقة بني يني(7)، الحاج اورابح و العربي إكعباشن، ومن أهم الأشعار التي تناولت مواضيع الثورات الشعبية ما يأتي:

نفار إكار كل أمكان

ابجايت رمكن تيبورا

لخوان رفدن بلي كان

شيخ احداد يورا

اكر ميا دين ركعن

دي ربي ظلبن توتسرا

وهو ما يمكن ترجمته بـــ:

النفور في كل مكان

في بجاية أغلقت الأبواب

الأخوان ثاروا في كل مكان

الشيخ الحداد كتب

نهض المئات من الراكعين

من الرب طلبوا العون

ومن بين الأشعار الأخرى التي كان يرددها'إمداحن'، ما تعلق بثورة الشيخ المقراني، حيث تخبر هذه الأشعار وتصف هذه الثورة و زمنها ومكان وقوعها، ومن بين هذه الأشعار، نقتصر مثالنا على هذا الجزء :

ثلث شهور بدان ومان

مقراني ذي لحلة

لقبايل كراند أكان ألان

أمنوغ ذي مجانة

أيالنيو إدامن أفنان

أسمي يموث بشاغا (8)

وهو ما يمكن ترجمته بــ:

ثلاثة أشهر ونحن نقاتل واقفين

المقراني وسط المنتفضين الثائرين

القبائل، كلهم منتفضون

القتال في مجانة انطلق

عيوني تردف دموعا من دم

حزنا على موت البشاغا **–المقصود المقراني–**

ولا تقتصر مواضيع أشعار 'إمداحن' على الأحداث التي كان مسرحها قرى منطقة القبائل، فالعديد مما كان يردده المداحون كان يتعلق بالحرب الأولى و الثانية، كما كان 'المداحون' يقومون بعملية إخبار الناس بالمراسيم و القوانين التي كانت تصدرها السلطات الاستعمارية الفرنسية، وحتى بالأحداث التي كانت تعرفها الساحة الفرنسية ذاتها ومن ذلك على سبيل المثال فقط:

ذي فرنسا ثكر ألقيرا

بيسمارك إهغا إبردان

بوبليك إحكم ذي فرنسا

كريميو أوذاي أشيبان

أسان يوغال ذيسلطنة (9)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ:

في فرنسا، حرب اندلعت

بيسماركBismark حضر طرقه وخططه

جمهورية فرنسا أعلنت

كريميو Crémieux اليهودي الشيب

في هذا اليوم استوزر

من خلال كل ما سبق يظهر أن فئة 'إمداحن' كانت تلعب دورا اتصاليا واضحا في الجانب الاجتماعي والديني، وفي المجال السياسي كذلك، رغم أن الكثير ممن قابلناهم أكدوا أنه من الناحية السياسية لم يكن هؤلاء لهم سلطة توجيه الناس من الناحية أو صناعة الرأي العام حول القضايا السياسية المختلفة بقدر ما كانوا يترجمون عبر أقوالهم ما كان يعتقده الناس آنذاك. وهو أمر أكده لنا الكثير من المبحوثين الذين قابلناهم(**10**)، وفي هذا الإطار بالذات يمكن أن تكون أغنية الشاعر و الفنان المعاصر لونيس آيت منقلات في التسعينيات من القرن الماضي بعنوان'أمداح' خير صورة لهذا، حيث تقمص الشاعر شخصية 'أمداح'، وردد عدة أشعار منددة بالوضع الراهن و بالواقع السياسي، وبعد أن شعرٍ بمعارضة من كان يسمعه، ختم أغنيته بأبيات تتغنى بواقع وردي غير موجود، وفق خطاب المتحكمين في الوضع الراهن'كل شيء على ما يرام'.

وخلاصة القول أن فئة 'إمداحن' كانت تجمع بين دورين اتصاليين، الأول يتمثل في إنتاج الرسائل ونشرها في نفس الوقت، و الدور الثاني يقتصر على نشر الرسائل فقط

كما أشرنا إليه سابقا، حيث لعب هؤلاء دورا رئيسيا في عملية نشر و انتشار الشعر الشفوي لأشهر الشعراء في منطقة القبائل، بل و يمكن التأكيد على أن دورهم كان كبيرا في إنقاذ هذا التراث الشفوي من الزوال، حيث شكل هؤلاء مصدرا مهما لأعمال الكثير من المهتمين بجمع التراث الشفوي. فإمداحن إذن كانوا مرسلين محترفين يعبرون عن الرأي السائد والغالب.

3."إطبالن" : المرسل المنبوذ أو الوسيلة تعزل المرسل

أجمعت كل المقابلات التي أجريناها على أن "أطبال' جمع 'إطبالن'، هي فئة لم تكن تحظى بالاحترام من قبل سكان قرى منطقة القبائل على عكس ما كانت عليه فئة 'إمداحن'، وترتبط تسميتهم بـــ'الطبل' والمزمار، الآلات الموسيقية الأساسية المستخدمة، و التي تعود إلى اللغة العربية في الأصل، حيث جاءت من الطبل، ويتنقل هؤلاء رفقة فرقة موسيقية، كما أن الكثير منهم كانوا من الرقاصين في الوقت ذاته، وقد يعود سبب هذا التوجس منهم من قبل المجتمع إلى الآلات الموسيقية ، خاصة و أن المجتمع القبائلي في تلك الفترة كان يعتبر الغناء فعلا غير مقبول من الناحية الاجتماعية.

وكانت مهنة 'أطبال' منبوذة في المجتمع القبائلي كما هو الشأن بالنسبة لمهنة الجزار وغيرها من المهن التي كان يعتبرها المجتمع آنذاك بأنها مهينة (**11**)، لذلك فإن هؤلاء كانوا يقصون مباشرة من الكلام و الحديث في الشؤون الخاصة بتسيير القرى و المداشر، فليس لهم كلام على مستوى'ثاجماعت' مثلا، وهو ما أكده هانوتو **Hanoteau** .(**12**).
فأطبال في نظر المجتمع هو شخص يمثل العبث و اللهو و الاسترخاء، و رغم أنهم كانوا ينشطون أعراس و حفلات المجتمع التقليدي القبائلي في السياق الرجالي طبعا، لكن كل

المراجع تؤكد أن "أطبال" كان منبوذا في المجتمع القبائلي التقليدي، و توجد في السياق المدروس عدة عبارات شفوية تترجم هذا الواقع، فأطبال هو المعيار الذي يستخدم للتعبير عن الشخص الذي لا يقول كلاما مهما، كلام خال من المعاني وفق ما تعتقده الجماعة، فيقال "فلان إطبيل كان"، فلان يطبل فقط، أي يقول أي كلام، كلام لا معنى له، كما توجد الكثير من العبارات الأخرى تعبر عن ذات الأمر، كعبارات "وينا إتزمير كان"(**13**)، أي أن كلام ذلك الشخص يقول كلاما يشبه صوت المزمار ، كلام يشبه الضجيج الذي لا يبلغ رسالة لها معنى، و قد كانت "ثاجماعت" في الكثير من مقرراتها تحذر من الانحرافات المحتملة لـــ "إطبالن" في سياق القرية.

وقد امتد رفض "إطبالن" إلى رفض أعنف لظاهرة الغناء في بداية القرن الماضي في منطقة القبائل، و الأمثلة عن هذا كثيرة، فالكثير من المغنين في القرن الماضي فرض عليهم النفي من قراهم بسبب نشاطهم الغنائي، وتم عزلهم في قراهم "أتستوعزلن" باللغة المحلية، و العزل يتمثل في مقاطعة شاملة لهم من قبل سكان القرية.

و كانت "ثاجماعت" هي التي فرضت هذه القيم الرافضة للغناء، و من بين الأمثلة عن ذلك الفنان الشيخ نور الدين الذي حول تجربته إلى مجموعة من القصائد تصف جيدا الوضعية و المدونة التي كانت في منطقة القبائل آنذاك حول المغني و"أطبال"، وقد وصف في إحدى قصائده وضعه هذا، و مما قاله ما يأتي:

أسمي ثنجماع ثدارت

أدسلان اديهدر لمين

أفقشيش إخذمن ثواغيت

بلاكوث ويثإسلعين

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

في اليوم الذي اجتمعت القرية

ليستمعوا إلى الرئيس– رئيس ثاجماعت–

حول طفل طائش

احذروا لن يتكلم معه أحد

و يصف في أبيات أخرى بشكل جيد يوميات الشخص الذي يغني في سياق القرية، يومياته :

زيك ويسغنين دلعيب

ورار يسعو ذحبيب

سوا ازهواين إيثشبان

ألعاقل اورثيسقريب

أذيعاش ذاغريب

ذبراني قر إمولان

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

قديما، عيب من يغني

لن يصاحبه أحد

إلا من كان يشبهه

العاقل لا يقترب منه

يعيش الغربة

أجنبيا وسط أهله

ويواصل في وصف هذه الوضعية بالقول :

أولا ذيثدارت انغ

ستوفرا إيثفغا غ

تسذحيغ أذرفد النيو

أسمي ذيحضر أذجوجا غ

أندا روحغ أد خطبا غ

أسينين ذامجاح ذيريت

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

حتى، وأنا في قريتي

مختفيا، اخرج

حياء لا أرفع عيني

لما أردت الزواج

حيث ذهبت أخطب

يقولون عني طائش فاشل

كل هذا يبين نظرة المجتمع القاسية في الكثير من الأحيان على كل من "إطبالن' وكل من سار في فعل الغناء. و ما يمكن قوله من الناحية الاتصالية هنا، أن الوسيلة هنا– المتمثلة في الآلات الموسيقية– عزلت المرسل، فإطبالن كانت فئة من المرسلين المعزولة اجتماعيا، بسبب مدونة ثقافية تعتقد بمنكر ما يفعلون.

4".أبراح": المرسل التابع لسلطة "ثاجماعت"

أبراح أو "البراح" باللغة العربية، يستمد مصداقيته من مصداقية "ثاجماعت"، طالما أن تعيينه يكون من قبل هذه الهيئة. يوضع "أبراح" تحت سلطة مباشرة لــ"أمقران نتدارت" أو "المزور نتدارت" أو " أمغار نتدارت"، أو تحت سلطة "الطامن" بالنسبة للقرى التي تعرف هذه الهيئة، ودور أبراح دور إعلامي بحت، فهو المكلف بإعلان يوم انعقاد اجتماع" ثاجماعت"، وكل مقرراها الموجهة للتنفيذ،ومهام أخرى نستعرضها فيما يأتي.

كانت هيئة 'ثاجماعت " تكلف "أبراح" بإبلاغ الناس بيوم اجتماع **'**ثاجماعت**'**، فكان هذا الشخص يجوب شوارع وأزقة القرى و المداشر، ويردد غالبا العبارة التالية، والتي وردت في شهادات المبحوثين في قرية ألما بزكري **(14)**:

"آيث ثدارت أتسربحام..أزكا ذلجماع، ثاجماعت إمادن ، يال وا ذراييس"،

وهو ما ترجمته:

يا أهل القرية، أسعدوا واسمعوا، غدا يوم اجتماع لكم، ولكل رأيه.

وما يلاحظ في بنية رسالة النداء لحضور اجتماع "ثاجماعت"، بروز المعلومة في شكلها الخام الواضح، كما أن اللغة إعلامية بسيطة، و النداء يعطي في ذات الوقت فكرة عن نقاش متناقض مفترض أن يكون داخل المجلس. و في منطقتي بني معوش و بني حافظ **(15)** وجدنا هذه العبارة في الإعلان عن اجتماع" ثاجماعت" **ألمومنين**

أتسربحام، أثان أزكا ذلجمع، أسربحام"، و هو ما ترجمته، أيها المؤمنون،أسعدوا و اسمعوا، غدا يوم الاجتماع،اسمعوا".

ويلاحظ في هذه الصيغة، بروز البنية الدينية، فعلى خلاف الصيغة الأولى التي تتحدث عن أهل القرية، فإن المعنيين بالرسالة هم أهل القرية و لكن بصيغة المؤمنين، وهذه البنية تعطينا فكرة عن دور الزوايا الدينية و المدارس القرآنية خاصة في هذه المناطق التي تعرف أسماء علماء دين أجلاء وصل نورهم إلى العديد من الجامعات الإسلامية، كجامع الأزهر مثلا، وهو حال الشيخ الفضيل الورتلاني و الشيخ المولود الحافظي الأزهري، بالإضافة إلى شيوخ أسسوا الزاوية الرحمانية كما هو حال الشيخ الحداد. بالإضافة إلى إعلانه عن اجتماع "ثاجماعت" يقوم" أبراح" بإخبار أهل القرية بمقرراتها التي يجب تنفيذها.

كما كان "أبراح" يقوم بالإعلان عن الوفاة في القرية و يخبر بموعد القيام بمراسيم الدفن و الجنازة، وهو ما تأكد لنا في كل الوضعيات التي كانت موضوعا لدراستنا الميدانية **(16)**.

الموت و مراسيم الجنازة هي قضية كل القرية، ولذلك عند وفاة أي شخص تعطي "ثاجماعت" الأوامر لتنظيم مراسيم الدفن، وتتكفل في ذات الوقت بكل مصاريف الدفن بالنسبة للموتى من الفقراء، ولا يمكن لأي شخص أن يعتذر عن الحضور، أو أن يتحجج بأنه لم يسمع، فهذا لا يمكن تصوره لأن أبراح يوصل الخبر لكل القرية. والحضور في الجنازة واجب،والتغيب عنه يؤدي بثاجماعت إلى فرض غرامة مالية على المتغيب، لأنه من الناحية الاجتماعية هذا يعتبر خرقا لمدونة اتصالية تسمى "ثقبايليت"، فقواعد "ثقبايليت" تفرض

الحضور إلى الجنازة و تشييعها، وحضور الجنازة هو واجب فردي وجماعي في نفس الوقت، لأن التغيب من شأنه أن يسيء للصورة الامتيازية حتى للعائلة التي ينتمي إليها المتغيب.

و عن كيفية إخبار القرى الأخرى التي تكون قد تربطها علاقات قرابة بالمصاهرة مع عائلة الميت اكتشفنا عبر الدراسة الميدانية فئات أخرى من المرسلين أو المخبرين الذين تكلفهم "ثاجماعت " بإيصال خبر الموت للقرى المجاورة، ففي قرية ألما بزكري في عزازقة، يسمى هذا الشخص بـــ**"المرسول"**(**17**)، وهو اسم مشتق من اللغة العربية كما يبدو، فهو يأتي في الأصل من الرسالة و الرسول، وهنا يعني بوجه أدق مبعوث القرية، أما في أعفير فيسمى هؤلاء الأشخاص بصيغة الجمع **"إمرسالن"**(**18**)، وهي مفرد "المرسول" المستعملة ف ألما، في حين أنه في بني حافظ و بني معوش وقنزات، يسمى هذا الشخص الذي تكلفه "ثاجماعت" بإيصال خبر الوفاة، يسمى **"أتراس"**(**19**) ، وأتراس تعني "الرجل القادر" أي قوي البنية و الشاب، وهو أحد الشروط التي تعتمد لاختيار مبعوث القرية، وفي الغالب حسب المبحوثين دائما تزود "ثاجماعت" هؤلاء المبعوثين بوسيلة نقل، قد يكون حمارا أو حصانا لما تكون المسافة تتجاوز حوالي 50كلم.

ومراسيم الدفن تتم في إطار طقوس ومعايير تنظمها "ثاجماعت"، والميت وهو محمول في الطريق إلى المقبرة تردد بعض الرموز التي تسمى في سياق المنطقة ككل "أذكر"، وهي كلمة جاءت في الأصل من الكلمة العربية "الذكر".

وبالإضافة إلى ما سبق ذكره، يقوم "ابراح"، بالإعلان عن ثبوت رؤية هلال رمضان وهلال شوال، ويتم هذا طبعا بأمر من "أمقران نتدارث" أي رئيس "ثاجماعت.

وإذا لم ينف أحد المبحوثين هذه المهمة عن "أبراح"، إلا أنه أكد أن هؤلاء يقومون بعمل خاص في شهر رمضان، حيث يقومون بإيقاظ الناس قبل الإمساك من أجل تناول وجبة السحور، وهو ما تأكدنا منه في قريتي أورير بقنزات وبني حافظ في بني ورتلان(**20**)، وتتغير التسمية بمناسبة رمضان من "أبراح، إلى تسمية "**إسحارن**"، والكلمة جاءت من السحور، و العبارات التي كان يرددها "**إسحارن**" من أجل إيقاظ سكان القرى بغية التسحر، كانت تتم بالغتين العربية و القبائلية، وهذه العبارات التي تأكدنا منها من بعض المبحوثين هي التالية:

قوموا، قوموا، لا تناموا

هذا شهر الخير

كلوا واشربوا يرحمكم الله

وبعدها مباشرة تأتي العبارة بالقبائلية:

آيات ثدارت أتسربحم

أكارث اتسحرام (21)

وهو ما يمكن ترجمته بــ

يا أهل القرية، أسعدوا و اسمعوا

إنهضوا لتتسحروا

ما يلاحظ في العبارتين الاشتراك في كونهما بسيطتين بلغة إعلامية واضحة تؤدي الهدف المرسوم لها. ويواصل ما يسمى بــ"إسحارن" عملهم إلى غاية إعلانهم ثبوت رؤية

هلال شوال، وقد أكد لنا بعض المبحوثين أن" إسحارن" يدفع لهم أجر ليلة عيد الفطر من مدا خيل زكاة الفطر، تقوم بتوزيعها "ثاجماعت"، عن طريق "لوكيل نلجامع"، أي وكيل المسجد- الذي يكون معينا من ثاجماعت كذلك-(**22**).

وحول كيفية انتقال خبر ثبوت رؤية هلال رمضان و شوال بين القرى و المداشر، اخبرنا المبحوثون أن ذلك يتم عن طريق لهيب النيران، حيث تقوم كل قرية ثبتت رؤية الهلال عندها،أو أخبرت بذلك من قرية أخرى، بإشعال النار في ركن يطل على القرى المقابلة، وعندما ترى دخان النار تفهم القرية المقابلة بثبوت رؤية الهلال(**23**)، وهي رمزية استخدمت في حرب التحرير للتحذير من هجوم متوقع من السلطات الاستعمارية الفرنسية.

5.تدوين الرسائل أو الاتصال زمن الحرب

عرفت منطقة القبائل كغيرها من مناطق الجزائر و على مر القرون حالات حرب و لا استقرار بسبب الحملات المتتالية من الفينيقيين إلى الفرنسيين، ومع هذه الحالات المتكررة كان المجتمع يلجأ إلى الثقافة الشفوية من أجل المقاومة و المحافظة على استمرار يته، و هذا بغية التقليل من التأثيرات الأجنبية على البنيات الاجتماعية التقليدية.

الاستعمار الفرنسي غزا الجزائر في **1830** لم يدخل منطقة القبائل بشكل كامل إلا في سنة **1857**، أي بعد **27** سنة من احتلال الجزائر العاصمة، ويمكن إرجاع صعوبة

دخول المنطقة بالإضافة إلى الصعوبات التي تخلقها هذه المناطق الجبلية الوعرة، إلى النظام الاجتماعي التقليدي و قدرته على إيجاد مناعة و ضمان إعادة إنتاجه وحماية الجسم الاجتماعي من أي اعتداء متوقع.

المجتمع و بعد غزو الاستعمار الفرنسي للمنطقة، أنتج وضعيات اتصالية متعددة للهروب من قبضة الإستراتيجية الفرنسية. الإستراتيجية الفرنسية التي كانت تهدف إلى كسر كل البنيات الاقتصادية و السياسية و الثقافية للمجتمع، واجهها سكان المنطقة بإستراتيجية معاكسة.

ففي مجال المقاومة الاقتصادية ، عمل التاجر القبائلي المتنقل المعروف بـــ**'أعطار'**، ونعتقد أن هذه التسمية في أصلها عربي جاءت من كلمة العطارة، لأن التاجر القبائلي المتنقل في بداياته كان نشاطه مرتكزا على بيع العطارة، عمل هذا التاجر و من اجل ضمان استمرارية نشاطه الاقتصادي و التجاري على الهروب من التضييق الذي كانت تمارسه السلطات الاستعمارية في مجال المبالغة في دفع الجباية،و قد أنشأ هؤلاء التجار لغة خاصة بهم حتى لا يفهمهم الأجانب عن مهنتهم، هذه اللغة المتفق عليها بين التجار، كانت تمكنهم من أن يتصلوا بينهم دون أن يتمكن أي غريب عنهم من أن يفهم ما يقولون ، وهو ما أكدته المقابلات التي أجريناها(**24**)، و تحدثت عنه بعض الكتابات (**25**)، و يمكننا أن نعطي أمثلة عن بعض الكلمات في هذه اللغة التي كانت محور اتفاق بين جماعة التجار المتنقلين'إعطارن'، فالنقود التي تعني في الأصل 'إذريمن' حولوها إلى 'إحموثن'، و الكسكسى من 'سكسو' إلى 'حميش'، و الضحك'تين بوقلان' عوض 'تاصا"

(**26**). و بالإضافة إلى التجار المتنقلين، أنشأ كل من طلبة المدارس القرآنية، و المغنيين اللغة الخاصة بهم، بالإضافة إلى مجاهدي حرب التحرير فيما بعد.

هذه اللغة المشفرة تترجم الحاجة في الاتصال في ظل الإكراه و القيود التي كانت تفرضها السلطات الاستعمارية الفرنسية على الناس. فهذه اللغات الجديدة الخاصة بكل فئة اجتماعية توضح إرادة الاستمرار في التفاعل و الاتصال بشكل سري مخافة فقدان بعض المصالح أو التعرض للمخاطر.

بالإضافة إلى هذا أنتج المجتمع القبائلي بعض العلامات و الرموز للاستمرار في زمن الحرب وهو ما أبرزته مقابلاتنا مع المبحوثين، من ذلك استعمال النار و القماش في التبليغ عن بعض الرسائل الخاصة بتسيير الحرب ضد العدو الفرنسي(**27**).

فقد أفصح لنا بعض المبحوثين عن استعمال النار للتبليغ عن تحرك وحدات الجيش الفرنسي من قرية إلى أخرى، فيتم إشعال النار في ركن من أركان القرية بما يسمح بظهور دخان هذه النار في القرية المقابلة، ومحتوى هذه الرسالة موجه للمجاهدين و المسبلين من اجل التحرك وتغيير المواقع، رسالة تقول عبر هذه النار أن وحدات الجيش الفرنسي تتحرك باتجاه القرية المقابلة. نفس الرسالة كان يتم إيصالها بشكل آخر من قبل سكان قرية **ألما توقمة** بزكري في عزازقة، حيث كان يقوم السكان بتعليق قطعة قماش بيضاء اللون، في ركن يتمكن من خلاله سكان القرى المقابلة من معرفة خبر تحرك وحدات الجيش الفرنسي باتجاه هذه القرى.

ويوجد في الثقافة الشفوية ما يدلل على وجود نظام حراسة يكلف بالتبليغ عن تحركات محتملة لوحدات الجيش الفرنسيين عندما يتحرك المجاهدون ومن ذلك هذه الأشعار:

العسلاما سيمجوهاد

ميدوسان يكاث وذفل

إفكان العاسا قثدارت

أزران افرنسا تسعداوث

ألميترايوز أثعامر

نفكا العاهد إعميروش

نقول اورنبري أكرطوش

نطلب ثغزي ألعمر

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

أهلا بالمجاهدين

وصلوا والثلوج تتساقط

القرية تحت الحراسة

يعرفون عداوة فرنسا

الرشاش جاهز للقتال

عاهدنا اعميروش

قسما، لن نترك الخرطوش

ندعو الله طول العمر

ومن بين الرسائل الشفوية التي لا زال بعض المبحوثين في بني معوش يحفظونها في ذاكرتهم و التي تصف عمليات التمشيط التي كانت تقوم بها السلطات الفرنسية، والتي توضح بشكل جيد حاجة الأهالي لصياغة لغة خاصة من اجل الاتصال الممنوع، ما يلي:

فزعنتسيد قبوقنون ألمي ذقمون
تيوال أرذا تسخلون
الجابية أتسكنون (28)

وهو ما يمكن ترجمته بـــ

بدؤوها من بوقنون**—منطقة في إلماين—** إلى اقمون —منطقة في بني معوش
تيوال سيخلونها
الجابية سيرغمونها على الانحناء **(29)**

وهي كلها رموز تؤكد استمرار المجتمع في الاتصال مع إنتاجه لرموز الاتصال زمن الحرب.

هوامش الفصل السابع: فئات المرسلين العموميين في الفضاء العام

(1)Benbrahim Malha, Poésie populaire Kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962 , EHSS, Tome1 Paris 1982. p 34.

(**2**)**Ibid** pp38-35

(**3**) **Mammeri Mouloud** : : INNA-YAS Ccix Muhend (cheick Mohamed a dit) Edition copyright; Alger 1990.p26

(**4**) أكد المبحوثين في قرية "ثالة معلة" هذا، من ذلك ما قاله السيد بسعودي **94**سنة–، يوم **25**مارس **2005** بثالة معلة بزكري على الساعة العاشرة و النصف صباحا

(**5**) **Basset Henri,** essai sur la littérature des berbères. Ibis press Awal Paris 2001P232

(**6**) أكد المبحوثون في قرية ثالة معلة مثلا أن عمل" أمداح" كان محبوبا لأنه كان يمدح الأبطال ويردد الأذكار الدينية وأشعار كبار الحكماء.

(7)Ould Braham Ouahmi : Note sur un poème d'Ali Naroun in Etudes et documents berbères N01 . 1986. P122

(8) Ibid P 123

(9)Ibid P 120

(**10**)واقع تعبير "إمداحن' عما هو سائد وغالب أكده لنا المبحوثين في مقابلات عديدة.، فإمداحن كانوا يعبرون عما يريده الناس المستمعين إليهم، لأنهم كانوا يعيشون من هذا أصلا، فكانوا يعبرون عما يراه قادة الرأي، كشيوخ ثاجماعت، وكبار الشعراء، و غيرهم، ولم يكونوا من صناع هذا الرأي العام.

(**11**) مقابلاتنا في مختلف الوضعيات أكدت على هذا، فأطبال كان شخصا معزولا في المجتمع القبائلي التقليدي،لأنه معيار للكلام الخالي من المعاني، و امتد هذا الأمر في منتصف القرن الماضي

إلى المغني، و الأمثلة عن عزل الكثير من المغنيين عن قراهم كثيرة، كما حدث للشيخ نور الدين، و حنيفة و شريفة وغيرهم الكثير.

(12)**Hanoteau.A,** Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura Paris 1867pp8-10.

(**13**) هذه العبارة "وينا إتزمير كان"(تستعمل في أغلب القرى التي شكلت ميدانا لدراستنا هذه.

(**14**) مقابلة مع السيد بسعودي عمر -**94**سنة- ، يوم **25**مارس **2005** بثالة معلة بزكري على الساعة العاشرة و النصف صباحا.

(**15**) وهو ما قالته السيدة شعلال عويشة من بني حافظ-72سنة- يوم **15**جوان **2004** على الساعة الحادية عشر صباحا.و السيد عثماني محمد من بني معوش– من مواليد **1930**- بقرية إجذارن يوم **10**أوت **2006**على الساعة الثامنة ليلا.

(**16**)وهو ما تأكد في بني حافظ و زكري وبني معوش.

(**17**)مقابلة مع السيدة مالكي يمينة -**70** سنة- يوم بقرية ثالة معالة يوم **27**مارس **2005**الساعة الحادية عشر صباحا.

(**18**)مقابلة مع السيد مدون محند أرزقي – من مواليد **1910.12.08**بأعفير، مقابلة يوم **02**جوان **2005**بأعفير الساعة الرابعة عصرا

(**19**) مقابلة مع عثماني محمد – من مواليد **1930**- بقرية إجذارن يوم **10**أوت **2006**على الساعة الثامنة ليلا. و مقابلة مع السيد جبالي إدريس -**81**سنة-بأورير في قنزات يوم **20**ماي **2004** على الساعة الرابعة عصرا و مقابلة مع السيدة شعلال عويشة من بني حافظ – سبق ذكرها-

(20) وهو ما أكدته مقابلتنا مع السيد مسيلي السعيد -82سنة- يوم 08جوان 2004بأورير في قنزات على الساعة الخامسة عصرا، وهو ما أكدته لنا مقابلة مع السيدة دحمون زينب 72سنة، يوم 21مارس 2004 ببني حافظ على الساعة الحادية عشر صباحا

(21) مقابلة مع السيدة مقدم اونيسة -74 سنة-أورير قنزات، يوم 20 ماي 2004 الساعة الخامسة عصرا.

(22)المقابلة ذاتها.

(23)مقابلة مع السيد جميل محمد من مواليد 1918بأعفير، مقابلة يوم 05جوان 2005 بأعفير على الساعة العاشرة صباحا.

(24)المقابلات التي أجريناها مع الرجال خاصة في العديد من هذه الوضعيات أكدت على هذا.

(25)Adli Younes : La Kabylie à l'épreuve des invasions- des phéniciens à 1900- Zyriab Editions. Alger 2004.

(26) Ibid P73.

(27) وهو ما أكده السيد بسعودي عمر -94سنة- ، يوم 25مارس 2005 بثالة معلة بزكري على الساعة العاشرة و النصف صباحا

(28) مقابلة مع عثماني محمد – من مواليد 1930- بقرية إجذارن يوم 10أوت 2006على الساعة الثامنة ليلا.

(29) الجابية هي قرية من قرى بني معوش وقد عرفت هجومين اثنين بأسلحة النبالمن قبل الجيش الفرنسي، وأقمون و تيوال قريتان كذلك من قرى بني معوش.

الفصل الثامن: مناقشة النتائج وخلاصة البحث

مناقشة النتائج

1.النسق الاتصالي التقليدي في المجتمع القبائلي

1.1 البنية الشفوية للرسالة أو سلطة الكلمة

2.1الفصل بين الجنسين في تقسيم العلاقات الفضائية

1. 3 . الفضاء يحدد طبيعة الاتصال

1. 4.أ نساق القرابة تحدد بنية الاتصال

1. 5 الانتماء يحدد هوية الرسالة و المرسل

1. 6. بنية الكتمان في الاتصال

2 المدونة الاتصالية في المجتمع القبائلي

2. 1. "ثقباليت" أو القواعد والمعايير الضابطة للاتصال

2. 2 الزوج ليس زوجا و الزوجة ليست زوجة أو "أمسشحي" في الاتصال

2. 3. مفهوم التفادي في الاتصال

2. 4 ثالوث تقديس الرسالة: الوسيلة تقتل الرسالة- و الوسيلة تعزل المرسل-

الرسالة هي الوسيلة

2. 5 السن والجنس عنصران محددان للكفاءة الاتصالية : **ثنائية** " إمغارن – أراش"و "إرقازن-ألحالاث"

2. 6 الوضع الاتصالي للمرأة **وثالوث** "ثاقشيشت"، "ثمطوت"، "ثامغارت"

3 فئات المرسلين في الفضاء العمومي

3.. 1 ."إمديازن" الشعراء: مصداقية المرسل من قوة الرسالة

3. 2 إمداحن:رسالة الرأي السائد

3. 3 "إطبالن" : المرسلون الذين لا ينتجون المعنى

3. 4 أبراح: مصداقية المرسل من مصداقية المؤسسة "ثاجماعت"

3. 5. "إمرسالن"،إتراسن": مرسلو القرية للقرى المجاورة

خلاصة البحث

شكلت الإجابة عن التساؤل الجوهري التالي: **ما هي الأشكال التي أوجدها المجتمع القبائلي للاتصال في غياب وسائل الاتصال الجماهيري؟** مجال الاهتمام الأساسي لهذا البحث، ونفترض أن ما جاء في الفصول السابقة من الباب الثاني سعت للإجابة عن هذا الانشغال.

ونأتي في هذا الفصل إلى محاولة مناقشة و تأويل ما جمعناه في بحثنا الذي تأسس على مقاربة أنثروبولوجيا الاتصال،ونعتقد أنه من الضروري فهم هذه النتائج في سياقها المكاني و الزماني، غير أنه لا بد من التفكير في الوقت ذاته في الاستفادة من هذه المحاولات و تطويرها وفق مقاربة اتصالية واضحة من أجل الاقتراب من فهم بنية الاتصال في المجتمع ككل.

و في انتظار تحقق ذلك، نفترض أنه من خلال التوقف مليا في التفكير، يمكننا الحديث عن نسق اتصالي في المجتمع القبائلي التقليدي، فبالعودة إلى عناصر نموذج Hymesمن الإطار و المشاركين كمرسلين ومستقبلين، والغاية و الهدف من هذه الوضعيات الاتصالية، و المنتج الاتصالي من رسائل في مضمونها و شكلها، ونبرة هذه الرسائل، وأنماط و أنواع هذه الرسائل، ووسائل وأدوات الفعل الاتصالي، و القواعد والمعايير التي تضبط الاتصال في المجتمع القبائلي،نصل إلى أن هذه العناصر كلها مؤشرات توضح وجود نسق اتصالي في المجتمع القبائلي التقليدي، فالثقافة التي تحكم العلاقات الفضائية و أنساق القرابة و الانتماء و معايير "ثقبايليت"، وسلطة الكلمة وسيطرة بعض المرسلين بخصائصهم الديمغرافية على غيرهم من الفئات، كلها متغيرات توضح أن بنية الاتصال في المجتمع التقليدي القبائلي تتميز عن أنساق أخرى في الاتصال، إنها بنية تشكل

نسقا منفردا، نسق له قواعده و ثقافته و منطقه، نسق و قواعد تتقاطع مع باقي مجالات الحياة اليومية.

1.النسق الاتصالي التقليدي في المجتمع القبائلي وأسسه

يمكننا في هذا الإطار الإقرار بهذا من خلال العودة إلى نتائج البحث الميداني، فالسلطة القروية الممثلة في **"ثاجماعت"**، شكلت سلطة ضبط هذا النسق، فهي تنتج مدونة الاتصال عبر تنظيمها لفضاءات الاتصال، وتقوم بتعديلها و تطويرها و إلغائها، وتتدخل في كل مرة تشعر بأنه تم خرق هذه القواعد، وهو ما يتم من خلال ضبط العلاقات الفضائية مثلا، و هو ما تمت ملاحظته بضبط السوق و "ثاجماعت" في حد ذاتها كفضاءات عمومية بمفهوم **هابرماسHabermas** ، و ضبط فضاءات "ثالة" و غيرها.

وكل هذه القواعد و المعايير هي التي تسمح للمشاركين و الفاعلين من التصرف و ضبط تصرفاتهم و ما ينتظره الآخرون منهم، وما ينتظرونه من الآخرين، إنها المعايير التي سمحت باستمرارية المجتمع التقليدي القبائلي بالرغم من القطائع العنيفة التي كانت من أبرز مظاهرها في الحدود الزمنية للبحث، الثورات الشعبية، خاصة ثورتي المقراني و الحداد، و حرب التحرير التي كانت جد عنيفة من حيث اعتداء الإدارة الاستعمارية على الإنسان كإنسان، وعلى المجتمع كنسق، من خلال العمل على كسر كل البنيات الاجتماعية و الثقافية التي تمأسست في المجتمع من أجل ضمان استمرارية المجتمع و تفادي ما يسميه **قوفمان Goffman**بالفوضى الاجتماعية(1)، بكل ما تحمله هذه الفوضى من معاني الفوضوية في الرسالة و لدى المرسل و المستقبل و كل الفاعلين والمشاركين.

إن قراءتنا المتأنية لما افترضناه بأنه النسق الاتصالي التقليدي في المجتمع القبائلي، تبين أن هذا النسق يحمل مجموعة من القواعد و المعايير و الخصوصيات، و التي تتشعب بدورها إلى مجموعة من المميزات التي تعطي لهذا النسق الاتصالي هويته الخاصة. وفي شرحنا لما ذهبنا إليه، سنقسم هذا النسق إلى مجموعة من الأسس العامة التي تعتبر المدونة جزءا منه، ثم نذهب لشرح المدونة الاتصالية التي تؤطر هذا النسق و تعدله و تطوره.

و في هذا السياق، يمكننا أن نتحدث عن ستة أسس لهذا النسق، وتتمثل في بنية الرسالة، و الفصل بين الجنسين في تقسيم العلاقات الفضائية، وتحديد الفضاء لطبيعة الاتصال، وتحديد أنساق القرابة لبنية الاتصال وصيرورته ، وتحديد الانتماء لهوية الرسالة و المرسل، وبنية الكتمان في الاتصال ، وهي الأسس التي تشكل نسقا متكاملا في منطقه وفي ثقافته.

و يمكننا شرح ما توصلنا إليه في هذا النسق فيما يأتي:

1.1 البنية الشفوية للرسالة أو سلطة الكلمة بصيغة المذكر

تختزل كلمة 'أوال' جيدا هذه السلطة التي تحملها الكلمة في المجتمع القبائلي التقليدي ،كما لا حظنا ذلك فيما سبق، فالعديد من الأمثال الشعبية تعطيها سلطة الرصاص بكل ما تحمله هذه الكلمة من ثقل في مخيلة المجتمع الذي عرف على مر القرون عنف الرصاص، فالمثل يقول:**'أوال أم ترصاصت'**، أي الكلمة كالرصاصة إذا ما خرجت لا يمكن أن تعود. كما أن الكلمة تربط في الثقافة الشعبية بالرجولة، مما يعطيها

هوية لها علاقة بالجنس، وهو ما يبرز في هذا المثل الشعبي: **'أرقاز ذوال ماتشي ذا سروال'** **أي** 'قيمة الرجل في الكلمة و ليس في السروال'، كما يوجد في العبارات اليومية للمجتمع القبائلي ما تعلق بتوضيح فعل الكلام و التزام الفرد أمام الجماعة في ممارسة فعل الكلام، وهو ما يبرز مثلا في العبارات التالية:

المال يسوطاف سق مزوغ وهو ما معناه تمسك البهيمة من الأذن

ألعبد يسوطاف سقيلس وهو ما معناه ويمسك الإنسان من اللسان

كلمة 'إيلس' أي 'لسان' في المجتمع القبائلي و التي تعني العضو في حد ذاته و الكلام في نفس الوقت، تعني أولا و قبل كل شيء سلطة الكلمة في فعل الاتصال. لأن الكلمة تحمل سلطة معنوية لها وزنها في صيرورة الاتصال بين أفراد المجتمع، وفي رؤية الأنا للآخر، وفي تعامل الأفراد، وتبرز العديد من الأمثال و العبارات الشعبية القبائلية السلطة التي تحملها الكلمة:

أوال إنق إحقوا أي الكلمة تميت و تحيي **ومثل آخر**

يير ألجرح إإقاز إحالو الجرح السيئ ينقر و يتعافى

يير أوال إقاز إرنو الكلمة السيئة تنقر و تزيد نقيرا

هذه النظرة الاجتماعية لسلطة الكلمة ولوزنها، تكون قد شجعت توجها داخل المجتمع القبائلي بالإعراض عن الكلام كشكل من أشكال الاتصال، طالما أن الكلام من شأنه أن يسبب مشاكل يستعصى حلها مع الآخر لأنها مشاكل أعمق من الجروح التي تصيب

الأبدان، لذلك نجد حتى أمثالا شعبية تشجع الإعراض عن الكلام و تدفع بالفرد في علاقاته بالجماعة وأفرادها إلى اتخاذ إستراتيجية الكتمان في الاتصال، وهو ما يبرز مثلا في العبارات التالية:

أوال يفغن دقميك ذا خصميك بمعنى الكلمة التي تخرج من فمك هي خصم لك.

أوال يقيمن دقميك داخذميك بمعنى الكلمة التي تبقى في فمك خدمتك.

هذا بعض ما يبرز الوزن الكبير للرسالة الشفوية في نسق الاتصال لدى المجتمع التقليدي القبائلي، وسلطة الكلمة التي كثيرا ما كانت بصيغة المذكر، لأن الكلمة التي لها سلطة في الفضاء العام هي كلمة الرجل، هي سلطة الرجل الذي يكون مطالبا بالوفاء بالتزاماته في الفضاء العام، رغم أن الشفوية في الاتصال كبنية كانت ميزة لكل المجتمع بغض النظر عن اختلاف المتغيرات الديمغرافية.

هذه البنية الشفوية في نسق الاتصال، كان لها وزنها في الممارسة الاتصالية داخل المجتمع، فعبر هذه البنية مثلا تمكنت اللغة الأمازيغية من البقاء، وهي من الاستثناءات في عالم اليوم، فهي من بين اللغات القليلة التي لم استمرت خارج مؤسسة المكتوب. وهي ظاهرة، تجد بعض تفسيراتها في قوة البنية الشفوية في نسق الاتصال لدى المجتمع القبائلي، كما أنها تجد بعض تفسيراتها في تمكن النسق الاتصالي القبائلي من غلق الباب أمام اللغات الوافدة من الدخول إلى عالم الداخل، عالم "أخام"، عالم البيت، الذي بقيت المرأة تسيطر عليه و على فرض لغته، وبقي هذا الواقع حسب ملاحظاتنا المتعددة حتى خارج نطاق منطقة القبائل، فالمرأة القبائلية سواء في مختلف مدن الجزائر أو في بلدان المهجر بقيت لا تتحدث

إلا القبائلية، لأن احتكاكها بالفضاءات التي لا تتحدث هذه اللغة كان محدودا أو منعدما، لأنها بقيت و إلى عهد قريب ماكثة في البيت، و لا تتحدث إلا لغة هذا الفضاء، وأثبتت الكثير من التحقيقات التي كانت تجريها الإدارة الاستعمارية الفرنسية حول الاستعمالات اللغوية في منطقة القبائل، إلى أن النساء والأطفال في منطقة القبائل كانوا في كل المناطق لا يعرفون إلا الأمازيغية. وهي مؤشرات توضح في ذات الوقت أن الطفل كان يتعلم اللغة و يتواصل مع عالم الداخل، مع أمه، كما أن كل ذلك يبين سلطة البنية الشفوية، وسلطة الكلمة في النسق الاتصالي لدى المجتمع القبائلي.

2.1الفصل بين الجنسين في تقسيم العلاقات الفضائية

الأساس الثاني الخاص بالنسق الاتصالي في المجتمع القبائلي التقليدي، هو ظاهرة الفصل بين الجنسين في تقسيم العلاقات الفضائية، فالفضاء في المجتمع التقليدي القبائلي له هويته الجنسية، فتوجد فضاءات بصيغة المذكر وأخرى بصيغة المؤنث، فمن "ثدارت " – القرية– إلى أخام–البيت، والسوق و ثاجماعت، تبرز مدونة هذا النسق الاتصالي للمجتمع التقليدي القبائلي. فالفضاء انطلاقا من متغير الجنس مقسم إلى عالمين عالم الرجل و عامل المرأة، عالم الخارج وعالم الداخل، عالم المكشوف وعالم المستور، وفي الثقافة الشفوية الكثير من الأمثال الشعبية و المقولات التي توضح هذا التقسيم الثقافي للفضاء بناءا على متغير الجنس، فالداخل هو البيت و هو مخصص للمرأة، وما خارجه هو عالم الرجل، والمثل الشعبي القبائلي التالي يوضح ذلك:

" أرقاز تفتيلت أنبرا ، ثمطوت تفتيلت انداخل "

و ترجمة هذا المثل هو : الرجل مصباح العالم الخارجي ، و المرأة مصباح الداخل .

وهذا العالم الداخلي للمرأة، ما دام أنه مستور فهو مقدس من حيث حرمته وعدم إمكانية انفتاحه على الخارج، لذلك نجد أنه من عبارات القسم و اليمين في منطقة القبائل ما تعلق بالبيت و بالمرأة في ذات الوقت كما سيأتي بالتفصيل لا حقا. ومن عبارات اليمين هذه ما يأتي:

" يحرم وخاميو ، تحرم تمطوث " **و ترجمتها** : حرم علي بيتي البيت و حرمت المرأة .

هذا الفصل بين الجنسين في التصرفات الفضائية، يبرز إنتاجا لأشكال من الاتصال تترجم هذا الفصل وتوضح منطق المدونة الاتصالية للمجتمع التقليدي القبائلي. وهذا التقسيم أنتج رمزية اتصالية لهذا النسق الاتصالي في المجتمع القبائلي،، فالبيت حامل لثقل من المعاني كما سبق ذكره يحتم تصرفات اتصالية خاصة، و القرية "ثدارت" تمثل الإطار العام للظاهرة الاتصالية في هذا النسق، و هي جزء من الهوية الاتصالية للجماعة الاجتماعية، لذلك فالانتساب يكون إليها في حديث الجماعة وأفرادها ، مع أفراد أو جماعات باقي القرى وهو انتساب من قبل المرأة و الرجل على حد سواء في حين أن "لخلا" -الحقل- مثل فضاء للحرية و للتحرر من قيود الضوابط الاجتماعية لــ"ثدارت"، فقد كان فضاء تتردد عليه المرأة و الرجل بشكل منفصل.

أما "ثاجماعت"وهو فضاء رجالي خالص ، لا تشترك فيه المرأة لا من قريب و لا من بعيد. فحتى "ثاجماعت" كمكان فيزيائي يحتضن اجتماعات هذه الهيئة ممنوع على

المرأة عبوره، لأنه كفضاء له رمزية الرجولة والجنس الآخر، فلا يجب أن تمر منه المرأة، وهو ما لاحظناه في ميدان الدراسة، حيث أن المرأة لما تخرج داخل القرية أو خارجها تلتزم بالمرور عبر الأزقة التي لا تكون فيها أية حركة للجنس الآخر"، و تسمى الطريق التي تمر منها المرأة في هذه القرى بـــ"أبريد ألبورا" و "أبريد نثمحجوبت". (بني معوش ، بني حافظ)، وغالبا ما يكون موقع "ثاجماعت" في وسط القرية غير بعيد عن المسجد، وهذا الموقع له دلالة رمزية، فـــ"ثاجماعت"هي المركز النابض لتسيير شؤون القرية.

و **السوق** كفضاء عام يحمل رمزية الرجولة في منطقة القبائل، فهو فضاء رجولي، و الطفل عندما يدخل إلى السوق لأول مرة، فهذا يعني بالنسبة للقرويين أن الطفل انتقل من " براءة الطفولة" إلى "رشد الرجولة"، و في الغالب تقابل هذه المرحلة باحتفالية و طقوس خاصة، حيث يقتني أب الطفل من السوق "رأس الثور " ، ويفسر هؤلاء القرويين هذه الرمزية، بأنه يتم اقتناء رأس الثور حتى يصبح الطفل رأسا، أي شخصا مهما له قيمة كبير القرية و هو "أمقران نتدارث".

وفي عبارات القرويين الكثير ما يعبر عن ذكورية فضاء السوق و ارتباطه بالرجولة، فعبارة " **تتسويق أكن ثبغا** " (تتسوق كما تشاء) : هي عبارة كثيرا ما تقال في حق المرأة التي لا تتقيد بالقيم السائدة والمعايير والقواعد التي حددتها الجماعة الاجتماعية، و تتصرف بتصرفات غير لائقة. إنّ النسق الاتصالي التقليدي يعتبر الذهاب إلى السوق مسألة رجولة ، فالقول بأنّ رجل ما يتجه أو اتجه إلى السوق أو "إسوق " ، فهذا يحمل في طياته معاني النضج ، التحكّم في الأهل و العائلة و البلوغ .

و أما عن فضاء **"أورار"**، فالفصل بين الجنسين واضح كذلك، تعني كلمة" أورار" في أصلها اللغوي **'**اللعب**'**، فيقال يورار بمعنى لعب، ويقصد بها ثقافيا في سياق الفضاءات النسوية بمنطقة القبائل ، الحلقة النسوية للغناء التي تكون غالبا في الأعراس و المناسبات السعيدة في المجتمع القبائلي" **أورار الخالات**" ،و أورار مكان فيزيائي مغلق على أعين الفضاء العام، غير انه مفتوح في محتوى الرسائل على مواضيع متعلقة بالفضاء العام كما رأينا ذلك سابقا.

هذا الفضاء النسوي مغلق على أعين الرجال، بل و من المفروض من الناحية الثقافية أن لا يستمع الرجال لما تغنيه النسوة في هذه الحلقات الغنائية، حتى وإن كانوا على بعد أمتار معدودة من مكان**'**أورار**'** ورغم أن الرجل كما رأينا غالبا ما يكون موضوعا وهدفا لرسائل تبث في هذه الوضعية الاجتماعية. فإن " أورار" يبقى قضية نسوية خالصة وهو ما أكده كل المبحوثين في الميدان.

أما الفضاء الأخير الذي يعبر عن هذا الفصل بين الجنسين في النسق الاتصالي التقليدي، فهو فضاء"ثالة"-أي الينبوع-، فعلى خلاف **"أورار"** الذي يعتبر مناسبة دورية، زائلة تدوم وقتا محددا، تعتبر " ثالة " –أي الينبوع وهو الفضاء الخاص بالتزود بالمياه– من أفضل الفضاءات التي تضمن التقاء نساء القرية بشكل يومي، حيث تتمكن النساء في هذا الفضاء من الكلام بكل حرية عن انشغالاتهن ومشاكلهن، وصورة التقاء النساء في "ثالا" تقترب من صورة "ثاجماعت" عند الرجال ، مع الفارق في المضمون و المكانة الاجتماعية كما رأينا، لكن ما يجمع الفضاء ين هو عامل إقصاء أحد الجنسين

من كل فضاء، فـــ"ثاجماعت" فضاء ممنوع على المرأة، و " ثالة ا" فضاء ممنوع على الرجل. إن الحرص على عدم اختراق " ثالة " من طرف الرجل ، شكل انشغال "ثاجماعت"، التي عملت للحيلولة دون اعتداء الرجل على ما تعتقد ، بأنه فضاء خاص بالمرأة فقط.

1. 3 . الفضاء يحدد طبيعة الاتصال

الأساس الثالث الذي نفترضه فيما اصطلحنا عليه بالنسق الاتصالي التقليدي، يتمثل في سلطة الفضاء في تحديد طبيعة الاتصال، فبالعودة إلى الفضاءات كما ذكرنا في السابق، يتبين أن الفضاء يحدد طبيعة وتوجه الاتصال. فإذا تحدثنا عن " **أخام**"، فإننا نستنتج أنه الفضاء المرادف لأدوار المرأة حسب النسق الاجتماعي للمجتمع القبائلي، فالمرأة وهي في البيت عليها أن تلتزم بقواعد ومدونة البيت، وأدوارها الأساسية في هذا الفضاء هو ضمان استمرارية المجتمع من الناحية الديمغرافية، والمساهمة في التنشئة الاجتماعية للأطفال، و الملفت للانتباه أن عالم الداخل المتمثل في البيت في المجتمع التقليدي القبائلي ساهم و بقسط كبير في المحافظة على **استمرارية اللغة الأمازيغية، ويمكن أن نطرح السؤال حول السر في ذلك؟**

إن فضاء المرأة حدد من لغتها الاتصالية ،، فاتصال المرأة بالعالم الخارجي كان محدودا، لذلك فان احتمالات احتكاكها بلغات أخرى كان محدودا إلى منعدم، ومن ثم فان اتصال المرأة بغيرها لا يمكن أن يتم بغير هذه اللغة، وقد أكدت الدراسة الميدانية ذلك، كما أكدت على ذلك العديد من كتابات العسكريين و الأكاديميين الفرنسيين، من

ذلك التحقيق الذي أجراه كل من **Doutté Edmond et Gautier E.F بطلب من الحاكم العام للجزائر**،"النساء و الأطفال لا يفهمون إلا القبائلية "**(2)**

ومن جانب آخر و إذا ما تحدثنا عن **"ثدارت"** أو عن الإطار العام للاتصال كما يسميه (ايمس) في نموذجه، فإننا نستنتج أنه فضاء مصبوغ بنوع من القداسة، والحرمة، و هو ما يؤثر على أجواء الاتصال بين الأفراد، فانتماء الفرد للقرية "ثدارت" يلزمه التزاما بقوانينها و قواعدها، لأن ارتباطه بالقرية أو "ثدارت" هو ارتباط روحي ومعنوي، فالفرد موجود تحت سلطة معنوية للقرية، فإذا لم يحترم هذه القواعد، يمكنه من الناحية المعنوية أن تصيبه اللعنة حسب اعتقادات الجماعة الاجتماعية، ففضاء "ثدارت" له ثقل يحدد توجه الاتصال و هدفه وبنيته في هذا النسق الاتصالي الكلي.

أما فضاء " **ثاجماعت"** فيمكن تلخيص تحديده للاتصال من منطلق حصول هذه الهيئة على شرعية الحديث باسم الكل، فهذا الفضاء الفيزيائي و المعنوي في نفس الوقت، يشكل السلطة العليا للقرية، وهي الهيئة التي تقوم بصياغة الخطاب العام لـــ"ثدارت"، وتقوم بصياغة المعايير و القواعد التي تسير وفقها الجماعة الاجتماعية، فهي التي تمتلك شرعية الكلام باسم الكل، سلطة إنتاج و بث مدونة الاتصال، و سلطة جمع و احتكار المعلومات الخاصة بالفضاء القروي، و سلطة بث الأخبار التي تراها من الضروري نشرها، وسلطة كتم الأخبار التي تعتقد بضرورة لكتمها، وهي الهيئة التي تنظم وتضبط فضاءات الاتصال، وتقوم بتطوير و بتعديل المدونة الاتصالية. وأعضاء هذه الهيئة الذين يفرضون مشاركة الفاعلين من سكان القرية في اجتماعاتها و تفاعلاتها الرمزية، يمكن اعتبارهم قادة الرأي في الفضاء القروي، و الذين غالبا ما يكونون من المتحكمين في فعل الكلام.

و إذا تحدثنا عن كيفية تحديد **السوق** للاتصال، فإنه من الواضح من خلال البحث الميداني أن السوق هو فضاء لنشر وانتقال المعلومات و الرموز، فقد لعب السوق في النسق التقليدي الاتصالي، دورا هاما في الاتصال السياسي مثلا ، فمن خلاله تمكن الشيخ المقراني و الشيخ الحداد من الدعاية و التعبئة لثورتهما الشعبية، و من خلاله كذلك كان الاتصال بين مختلف العشائر و القبائل أمرا واقعا.

إن الأخبار التي كانت تنتقل في الأسواق الأسبوعية في منطقة القبائل كثيرة ومتنوعة، فمن خلال الأسواق كان هؤلاء القرويون يعرفون تطورات الأخبار الأمنية، ومنع التوجه و خطورة السفر إلى بعض المناطق، بسبب سوء الأوضاع الأمنية، ومن الأسواق كذلك كانت تعرف نداءات المواجهة ضد الاستعمار الفرنسي،ومن فضاء السوق كذلك كان يتعرف الفرد على أخبار القرى المجاورة لقريته. كما كان السوق أحد الفضاءات التي كان ينشر فيه" أبراح" ما يكلف به من قبل "ثاجماعت"، و أحد الفضاءات التي كانت تنتشر فيها أشعار كبار شعراء المنطقة، كما ذكر ذلك سابقا.

و إذا ما تحدثنا عن ""**اورار** " و كيف يتحدد الاتصال من خلاله، فإنه يظهر جليا أنه فضاء إنتاج وبث الرسالة النسوية بامتياز، و تتم مراسيم العرس في البيت الذي سبق وأن شرحنا تعريفه من ناحية ثقافة السياق الذي ندرسه، ولذلك فإن منشطات'أورار' من النساء عليهن بالتزام القواعد و المعايير الثقافية التي يفرضها هذا الفضاء من الناحية الاجتماعية و الثقافية. فـــ"أورار" ، كان فضاءا مغلقا فيزيائيا على الفضاء العام لكنه كان مفتوحا على الرسائل التي تشغل هذا الفضاء العام من الناحية

الرمزية و المعنوية، وهو ما برز مع استعمال هذا الفضاء كدعامة للدعاية لحرب التحرير مثلا كما أشير إليه سابقا.

لذلك يمكن القول بأن المرأة التي كانت و لقرون عديدة خارجة عن الفضاء العمومي، كشف البحث عن أن هذا الخروج نسبي، إذا ما أخذ من جانب الدور الاتصالي للمرأة في القضايا المتعلقة بتسيير الفضاء العمومي حتى بتعبير (هابارماس)، ذلك أن المرأة استعملت –بفتح الميم- أو استعملت-برفع الميم- حتى في نطاق الفضاءات المسموح لها في مسائل تدخل في صلب الصراع على احتلال الفضاء العام و تحديد هوية هذا الفضاء، وهو ما حدث في"أورار" كفضاء و كوضعية، في حرب التحرير.

وإذا ما عرجنا على " **الخلا**" فإنه يمكننا أن نتحدث عن الاتصال المحظور، فالحقول الشاسعة وبعدها عن "ثدارت"، تخلق حالة شعورية من الحرية المطلقة، لذلك كان الإنسان في هذه الفضاءات يغني عن المحظور اجتماعيا، و المحظور اجتماعيا هو التصريح بحب الرجل للمرأة، أو حب المرأة للرجل، أو تصريح المرأة بأنها لا تتحمل غربة زوجها و بعده عنها، و هو ما أنتج نوعا من التعبير الشفوي الذي يعرف بتسميات مختلفة من "أشويق" في بعض المناطق، إلى "إزلان"، و "أحيحا"في مناطق أخرى.

وعلى خلاف الأشعار التي يحظى أصحابها بالاحترام لأنهم كانوا معروفين من الناحية الاجتماعية بمصداقيتهم، ولتحكمهم في فن الكلام داخل فضاء "ثاجماعت"،فإن أغلبية" إزلان" أو "أحيحا"أو" إشويقن" تكون هوية منتجها مجهولة ، فالمرسل يختفي عن أنظار المجتمع لأنه يقول و يعبر عما هو محظورا اجتماعيا.

إن أشويق" "إزلان"، و "أحيحا" كلها تسميات لرسائل ينتجها مرسل قد يكون رجل أو امرأة، دون أن يفصح عن هويته أو هويتها، رسائل يتم بثها في فضاء خال من قيود المعايير الاجتماعية و من أسماع و أنظار المجتمع، رسائل بدون مستقبل، في "الخلا"، رسائل فيها ما هو موجود في الكتمان، رسائل المسكوت عنه.

وعن تأثير " **ثالة**" كفضاء يحدد الاتصال، فإنه يمكن التوضيح بأنه فضاء التجمع اليومي للنساء. ويلاحظ في كل المجال المكاني للدراسة،أن "ثالة" كفضاء فيزيائي يقع في مختلف قرى منطقة القبائل خارج فضاء القرية المسكون، وخلاصة القول أن "ثالة" كانت المكان المفضل للالتقاء اليومي للنساء، ولذلك فكل الأخبار المتعلقة بنساء القرية وكل القضايا الخاصة ،كانت تتبادلها المشاركات بشكل يومي، مما يعطي لـــ"ثالة "صورة الفضاء الذي تنتقل من خلاله الأخبار اليومية الآنية.

وفي خلاصة هذا الاستعراض لكيفية تحديد الفضاء لطبيعة الاتصال لا بد من الإشارة إلى نقطة أساسية وهي أن جزءا من هذه الفضاءات تعتبر فضاءات للتنشئة الاتصالية من حيث تعلم ما يسميه مؤسس أنثروبولوجيا الاتصال (ايمس) بالكفاءة الاتصالية، **فـــ"ثثمشاهوت" في البيت أي " أخام"**، بالإضافة **إلى السوق**، و إلى **"ثاجماعت"**:كلها فضاءات لهذه التنشئة.

فالطفل يتعلم الجمل ليس بشكل نحوي فقط ولكن يكتسب كفاءة تمكنه من أن يعرف متى يتكلم، ومتى لا يجب أن يتكلم، وكذلك ما يجب أن يقول، ومع من و في أي

وقت، وبأي شكل، وبعد انتقاله من مرحلة الطفل و دخوله السوق يتعلم الكلام في "ثاجماعت" .

و"**ثمشاهوت**، هذا الشكل الاتصالي بالإضافة إلى وظيفة الترفيه التي يؤديها، فإن تحليل بنية القصص و مضمونها تبين أن الكثير من القيم تنقل إلى الأطفال عن طريق ليالي القصص ، فقيم الخير و الشر و الشجاعة والصدق وغيرها من القيم تضمن استمرارها بهذه الطريقة، فوضعية الاتصال التي تفرض صمتا يترجم اهتمام المتلقي لما يقال، واحترام طقوس التفاعل، تبين توفر نية الاتصال القصدي لدى المتحدثة و الجهد القصدي للمتلقين يبرز الارادة في تلقي الرسالة .

1. 4 أ نساق القرابة تحدد بنية الاتصال

تحمل أنساق القرابة في النسق الاتصالي التقليدي لدى المجتمع القبائلي ثقلا معتبرا في تحديد هدف وموضوع الاتصال، فالعديد من العبارات في الحياة اليومية بمنطقة القبائل تتحدث عن هذا، ومن أشهر هذه العبارات في السياق المدروس، عبارة " **وين أورنسعي ثقماتس محقور**" و وهو ما معناه' الذي ليس له إخوة مهان".

والإخوة في ميدان الدراسة،قسمان: الإخوة من الأب و الأم، و إخوة القرابة العائلية أو القبلية ومن هذا التصنيف يأتي تصنيف "أياونغ" أو "أقلانغ" أي أهلنا وأقربائنا في مقابلة "أبراني" أو الأجنبي عن أنساق القرابة، ومفهوم "أبراني" هو أساسي في تحديد بنية الاتصال المألوف في منطقة القبائل، وهو ما يتعلق بالعلاقات بين الرجال و النساء أو علاقات الرجال مع الرجال، وحتى علاقات النساء فيما بينهن، فمنطق "أبراني" يتدخل

حتى في "أورار"، تتدخل أنساق القرابة في تحديد منشطات "أورار" مثلا، فلا يمكن تصور تنشيط" أورار" من قبل غريبات عن أهل العرس ،ويلاحظ أن المجتمع التقليدي القبائلي في فلسفته الخاصة بحرمان المرأة من الميراث، ينطلق من هاجس أنساق القرابة في فرض واقع الحرمان هذا، لأن السماح للمرأة بأن ترث حسب منطق الجماعة، يفتح الباب أمام زوجها و أولادها الذين يصنفون في خانة "أبراني" وفق منطق أنساق القرابة، للدخول إلى فضاء العائلة واكتشاف أسرار الأسرة وغيرها من التخوفات الرافضة لـــ"أبراني".

الدفاع عن الأخ في مواجهة "أبراني"وفق هذا الأساس من أسس النسق الاتصالي التقليدي، هو واجب، حتى وإن كان الأخ ظالما لغيره، فمنطق الأشياء في هذا النسق هو الوقوف إلى جانب الأخ لأنه الأخ في مواجهة من هو في الجهة المقابلة"أبراني"، و المثل الشعبي القبائلي في السياق المدروس يوضح هذا جيدا، فالمثل يقول: **"كرهاغ أقما، كرهاغ وين أثيوثان"**،أي اكره أخي و أكره من يضربه أو يقول فيه ما يكره. إن أنساق القرابة تتدخل في كل التفاعلات الرمزية بين الأفراد و الجماعات في المجتمع القبائلي التقليدي.

1. 5 الانتماء يحدد هوية الرسالة و هوية المرسل

أول ما يسأل عنه الفرد وهو في ميدان البحث هو السؤال عن انتمائه فهذه الأسئلة تعود كل مرة"واثيلان" من أية عائلة؟، "قانيسيث" لمن تنتمي؟ ، والإجابة عن هذا السؤال هي التي تحدد توجه المحادثة و الخطاب، فالانتماء يحدد الاتصال.

الانتماء موجود في كل وضعيات الاتصال، فالمرأة لا يتم مناداتها في غالب الأحيان في المجتمع القبائلي حتى من مثيلاتها من النساء باسمها الشخصي ،فهي معروفة بانتمائها إلى العائلة و إلى قبيلتها و قريتها ، لأن الفرد غير معرف بصفته فرد، و لكن بصفته منتمي إلى هذه الجماعة أو تلك، وهو ما مطروح بالنسبة للمرأة كذلك، والتي لا تنادى باسمها في منطقة القبائل، بل من انتمائها لعائلتها، وعرشها و قبيلتها وقريتها، فيقال مثلا في المناطق موضوع الدراسة، "ثعمروشت" "، أي هذه المرأة من آل عمروش-عائلة من عائلات قرية آيت عجيسة ببني معوش-، أو" ثباليت" أي هذه المرأة من آل بالة-عائلة من عائلات قرية مزيتة ببني معوش-، و تعرف كما يعرف أي فرد بانتمائه لقريته، فيقال "ثيجيست" أي هذه المرأة من قرية آيت عجيسة ببني معوش، ويقال" ثموحليت" هذه المرأة من قرية بني موحلي أو" ثجليليت" هذه المرأة من قرية بني جليل، لذلك فأي إخلال من قبل الفرد -الرجل أو المرأة- بالقواعد و المعايير التي فرضتها الجماعة الاجتماعية من شأنه أن يكون له تبعات على العائلة، وعلى صورة العرش ككل، و على مكانة القرية برمتها، لأن الانتماء يحدد هوية المرسل و هوية الرسالة في نفس الوقت، فكلام و سلوك و تصرف الفرد له هوية انتمائه للعائلة و القبيلة و القرية.

و ما يحدث بالنسبة للمرأة فيما يتعلق بالانتماء هو أثقل من ذلك المتعلق بالرجل، فالمرأة بعد الزواج تصبح مرتبطة و على خلاف الرجل بانتماءين اثنين، انتماء لعائلتها و عرشها و قريتها قبل الزواج، و انتمائها الجديد لعائلة، وعرش وقبيلة زوجها، وما يوضح هذا في الحياة اليومية في منطقة القبائل، هو القول بالنسبة للمرأة التي تخطب بأنها"تشسواملك" بمعنى "امتلكت"، و الامتلاك في بعده الرمزي هو إضافة انتماء جديد للمرأة، وقد أكد الكثير من المبحوثين أن الزواج في المجتمع التقليدي، كان علاقة بين أهل

الزوجين أكثر مما هو علاقة بين الزوجين، فحتى قرار اختيار الزوج و الزوجة كان قرارا جماعيا وليس قضية فردية.

1. 6. بنية الكتمان في الاتصال

يعتبر الكتمان أحد أهم أسس النسق الاتصالي التقليدي، ومن أبرز مظاهر ذلك، شكل الاتصال المحظور الذي يتم في فضاء "الخلا"، فسيطرة منطق الكتمان وعدم التعبير عما تعتقده الجماعة بأنه محظور لا يحق التصريح به، يدفع هؤلاء الأفراد للتعبير عن هذا الذي دخل في مجال المكتوم المكبوت لدى الفرد، في فضاء الطبيعة الواسع الشاسع دون وجود مستقبل. كما تظهر بنية الكتمان في النسق التقليدي الاتصالي، من خلال الحرص على إخفاء ما تعتقده الجماعة الاجتماعية أسرارا لا يحق لـــ"أبراني" أن يطلع عليها، فيحق لأهل القرية معرفة بعض الأشياء عن القرية ما لا يحق لغيرهم، فانتمائهم للقرية يعطيهم الحق في معرفة ما لا يحق لغيرهم من غير المنتمين. وهو ما يبرز في كل الفضاءات، فرفض حضور إمام القرية في مجالس "ثاجماعت" إن لم يكن من أهل القرية، هو دليل من الأدلة عن سيطرة هذا المنطق في الاتصال بين الأفراد و الجماعات.

ما يقال عن القرية، يقال عن القبيلة و يقال عن العائلة، فالانتماء يحدد الاتصال، و الكتمان يحضر و يغيب بغياب و بوجود عنصر الانتماء للعائلة، أو للقبيلة أو للقرية. و الكتمان عنصر أساسي في فهم العلاقات الزوجية في النسق التقليدي القبائلي، فحب الرجل لزوجته ومشاعره اتجاهها، تدخل في نطاق الكتمان، والمرأة و الرجل ملزمان بكتمان علاقتهما و مشاعرهما لأن ذلك يدخلان في نطاق الصمت، في نطاق المسكوت عنه.

2 المدونة الاتصالية في المجتمع القبائلي

يمكننا فهم هذه المدونة الاتصالية التي تشكل ميثاقا معنويا غير مكتوب للنسق الاتصالي التقليدي، من خلال التعرض إلى هذه المدونة في حد ذاتها و تبعاتها من تحديد "الحياء" بمنطق الجماعة الاجتماعية لكل التصرفات، ومفهوم ما أسميناه بالتفادي في الاتصال، وقوة الرسالة في هذه القواعد، ودور المتغيرات الديمغرافية في فهم هذه المدونة الاتصالية.

2. 1. "ثقباليت" أو القواعد والمعايير الضابطة للاتصال

إن القيم التي تحملها القواعد و المعايير في المجتمع القبائلي يصطلح على تسميتها بـــ**"ثقبايليت"** ولاستحالة الترجمة، لأن الترجمة الحرفية هي كلمة "القبائلية" ولا تفي بالمعنى المقصود، فإننا نحتفظ بكلمة "ثقبايليت" للتعبير عن هذه المدونة. و تعتبر "ثقبايليت" المرجعية القيمية التي يعود إليها الأفراد و الجماعات لضبط كل تصرفاتهم و سلوكياتهم.

مجالات "ثقبايليت" تتدخل في كل مناحي الحياة، و لذلك نجد أن الأفراد في تقييمهم لسلوك الآخر و لسلوكهم كذلك يعودون لقياس ذلك وفق ما تقتضيه قواعد و معايير "ثقبايليت"، و الأمثلة عن هذا كثيرة، فإذا تحدثنا مثلا عن علاقة الأخ بأخته مثلا، فإننا نكتشف أن النسق الاتصالي التقليدي في المجتمع القبائلي يفرض عليه الكثير من الواجبات، ففي المجتمع القبائلي الأخ مكلف اجتماعيا بالسؤال عن أخته وهي في بيت الزوجية، كما هو مطالب بحكم "ثقبايليت" بأن يهدي لها مجموعة من الأشياء،

عندما تصبح أما، أو في غيرها من المناسبات، كما أنه من واجبه أن يهديها جزءا من كبش عيد الأضحى يسمى "ثغروط' وهو كتف الكبش في الأماكن التي شملها البحث، و غيرها من التزامات الأخ اتجاه الأخت و هي في بيت الزوجية، عدم التزام الأخ بهذه القواعد مع أخته يؤدي في غالب الأحيان و بشكل حتمي إلى خلل في الاتصال مع أهل زوجها، الذين يؤولون هذا بأن البنت لا قيمة لها عند أهلها، وبالتالي لا داعي لأن تحترم عندهم، بل و غالبا ما يؤدي ذلك إلى المعاملة بالمثل، و قد يؤدي حتى إلى أن تمنع المرأة من زيارة أوليائها. و لذلك نجد أن الكثير من النساء في منطقة القبائل تحزن كثيرا لموت الأخ، لأنه يشكل معيارا مهما في مدونة الاتصال بالنسبة للمرأة المتزوجة، حتى و هي في بيت الزوجية و مهما كان سنها،فالأخ الذي لا يلتزم بهذه القواعد وغيرها، يقال عنه أنه "أوريسينرا إثقبايليث"، أي "لا يعرف ثقبايليث".

و الأمثلة عن التصرفات و السلوكيات الأخرى كثيرة، فمن العيب مثلا أن تتكلم و أن تأخذ المرأة الكلمة في حضور الرجال، فذلك يعتبر خرقا لـــ"ثقبايليت"، ومشي المرأة عبر الطرقات التي يجلس فيها الرجال ليس من "ثقبايليث"، وعدم وفاء الرجل بـــالتزاماته يعد اعتداءا على هذه المدونة كذلك، وغيرها من الأمثلة الكثيرة. فبالنسبة لقواعد و معايير الاتصال التي تحدث عنها علماء أنثروبولوجيا الاتصال،و كما رأيناها في المجتمع التقليدي القبائلي –من خلال ميدان البحث –، تتمثل في" **ثقبايليت**" ، وهي تختصر معايير و قواعد الضبط التي حددتها الجماعة لضبط و تنظيم سلوكياتها، وتنتج هذه المدونة مجموعة من الوضعيات التي يمكن فهمها فيما يأتي.

2. 2 الزوج ليس زوجا و الزوجة ليست زوجة أو" أمسشحي" في الاتصال

تسمية بعض الأشياء بغير مسمياتها تنتشر كثيرا في النسق الاتصالي التقليدي للمجتمع القبائلي، فالزوجة ليست زوجة في سياق علاقة الزوج بزوجته، بل هي "أخام" يعني البيت،"وثامغارت" العجوز،،أو " نتساث" يعني "هي"، و نفس الشيء بالنسبة للزوجة، فزوجها هو "باب أوخام" يعني صاحب البيت، أو "أمغار" الشيخ، أو نستا "هو"، فكل هذا يأتي من مجتمع يعتقد أن العلاقة بين الزوج و زوجته يجب أن تتم في الحجب و في الستر، وفي الكتمان التام ، وفي احترام الآخرين حسبما تعتقد الجماعة الاجتماعية، احترام الآخرين يبدأ باحترام الزوج وزوجته لسلطة البيت و تكون بيد أب الزوج وأمه، ومن ضمن ما يدخل في "**أستحي**" يدخل تفادي مناداة الزوج لزوجته أو العكس باسمهما.

يقال عن علاقة الرجال فيما بينهم "ثمستحين"، وعن النساء بينهن تمسحينتس" في الغالب لا نجد أخا يجلس مع أخ آخر يكبره سنا، خاصة في الفضاء العام للقرية، إلا ما تعلق بـــ"ثاجماعت" لأن هذه الهيئة تضبط الحديث بما لا يمكن أن ينحرف أي مشارك عما يخرق "أمسشحي في الاتصال".

2. 3 مفهوم التفادي في الاتصال

إن هذا المفهوم الذي افترضناه، وهو "**التفادي في الاتصال**"، وهو مفهوم نعتقد انه يعكس جيدا جزءا من بنية الاتصال في المجتمع التقليدي القبائلي ور بما المجتمع

الجزائري برمته، فمفهوم التفادي هذا هو شكل من أشكال الاتصال، تحكمه مدونة تابعة للقواعد و المعايير العامة للمجتمع القبائلي التي يقال عنها "ثقبايليت"، وهذه المدونة تسمى "أستحي" أو الحياء ، فملاحظاتنا اليومية تبين أن الجماعة الاجتماعية بقيت ولقرون و إلى يومنا هذا في تفاعلها، بالعمل على "التفادي في الاتصال"، وهذه الظاهرة نجدها في البيت، وفي "تاجماعت"، وفي "الخلا"، وفي كل الفضاءات.

فالزوجة أو المرأة تتفادى الاتصال في حضور إخوانها أو ولي أمرها، من منطلق إيصال رسالة الاحترام له، في علاقة تشبه واقع "**لا يفتى و مالك في المدينة**"، وكذلك الأمر بالنسبة للرجل الذي يتفادى الحضور في مجلس يكون أخوه الأكبر مشاركا فيه من منطلق التفادي في الاتصال، تفادي خرق مدونة و عقد الاحترام، كما أن المرأة تتفادى الطرق التي يوجد فيها الرجال من منطلق الاحترام و الحياء و التفادي في الاتصال، كما أن الرجل يتفادى المرور عبر الفضاءات التي توجد فيها النساء من منطلق الاتصال بتفادي المرور، كما أن هذا التفادي يبرز في العلاقة بين الزوجة و زوجها في حضور الأب أو الأم أو الأخ، فهو تفادي يحمل الاحترام حسب اعتقاد الجماعة الاجتماعية، وغيرها من الوضعيات الاتصالية التي تترجم مفهوم ما أسميناه بالتفادي في الاتصال.

إن "التفادي في الاتصال"، مفهوم لصيق بالمدونة الاتصالية المعروفة في إطار الجماعة الاجتماعية موضوع البحث بـــ"ثقبايليت"، و هو مفهوم كذلك يترجم طبيعة النسق الاتصالي التقليدي في المجتمع القبائلي، و المتميز بالفصل بين الجنسين في تقسيم العلاقات الفضائية، وبتحديد الفضاء لطبيعة الاتصال، وبتحديد أنساق القرابة لبنية الاتصال وصيرورته ، وبتحديد الانتماء لهوية الرسالة و المرسل، وببنية الكتمان في

الاتصال ، وهي الأسس التي تشكل نسقا متكاملا في منطقه وفي ثقافته مع مفهوم التفادي في الاتصال.

2. 4: ثالوث تقديس الرسالة: الوسيلة تقتل الرسالة– و الوسيلة تعزل المرسل –الرسالة هي الوسيلة

انطلقت محاولتنا في صياغة هذا النموذج المعاكس لنموذج ما كلوهان المعروف بـــ "**الوسيلة هي الرسالة**"، من قراءتنا المتأنية لوزن الرسالة في المجتمع التقليدي القبائلي، وللتوجس من الوسيلة في ارتباطها بالأدوات الموسيقية آنذاك، وهو ما يبرز بين واقع احترام الشعراء و اعتبارهم معيارا للتحكم في فعل الكلام و في الكفاءة الاتصالية على حد ما قاله **Hymes** (**ايمس**)، في حين أن المرسلين الذين يستخدمون الأدوات الموسيقية في تأدية بعض الأشعار منبوذون، و البارز في هذا المجال أن تقديس الرسالة و الكلمة،و قيمة الشعراء، كانت واضحة في المجتمع القبائلي فالشعراء كانوا يصنفون من ضمن أصحاب سلطة الكلمة، غير أن أطبال أو المغني كان منبوذا، فدخول الوسيلة قتل الرسالة، فالمجتمع يرفض الاستماع للرسالة المصحوبة بالأدوات المعلبة بالوسيلة، وهو ما دعانا للقول عبر هذه المحاولة أن" **الوسيلة تقتل الرسالة**".

و الوسيلة وأدوات التعبير الموسيقية، لم تؤثر على الرسالة فحسب بل أثرت على المرسل كذلك، وهو ما أدى إلى عزل المرسل، لذلك تحدثنا عن **الوسيلة تعزل المرسل** ، والملفت للانتباه أن المجتمع التقليدي و على مر القرون كان يحظى الشاعر لديه باحترام

كبير، ولكن في الوقت ذاته كانت نظرته للمغني و "أطبال" نظرة احتقار، رغم أن الكثير من المغنين كانوا في بعض الأحيان يعيدون إنتاج قصائد ذات الشعراء في شكل أغاني، وقد يعود هذا التوجس من قبل المجتمع إلى الآلات الموسيقية خاصة، وهو ما يجعلنا نقول بأن المجتمع التقليدي القبائلي كان يهتم أكثر بالرسالة في صيغتها الشفوية الطبيعية، مع رفض أي تعليب لها عبر الوسائل الموسيقية.

وقد امتد رفض "إطبالن" إلى رفض أعنف لظاهرة الغناء في بداية القرن الماضي في منطقة القبائل، و الأمثلة عن هذا كثيرة، فالكثير من المغنين في القرن الماضي فرض عليهم النفي من قراهم بسبب نشاطهم الغنائي، وتم عزلهم في قراهم **"أتستوعزلن"** باللغة المحلية، و العزل يتمثل في مقاطعة شاملة لهم من قبل سكان القرية. لذلك نتحدث عما يمكن تسميته بـــ **الوسيلة تعزل المرسل.**

فعل الغناء الذي كان حتى منتصف القرن الماضي فعلا منبوذا في المجتمع القبائلي بالنسبة للرجل، ومنكرا لا يضاهيه منكر بالنسبة للمرأة، تحول هذا الفعل إلى ميدان المقبول،بفضل الرسالة، بفضل الكلمة، و تحولت الكلمة الملتصقة بفعل الغناء، إلى كلمة تملك سلطة التعبئة السياسية و الاجتماعية، والتي تنتهي ببناء المعاني في الفضاء العام ، ويمكن في هذا المجال التأكيد على أن الفنان **سليمان عازم** كان من أهم مظاهر هذا التحول في منتصف القرن الماضي، حيث يمكن القول بأنه كان لوحده ظاهرة اتصالية، طالما أنه لم يغير من نظرة المجتمع لفعل الغناء فحسب، بل و أصبح فعل الاستماع للكلمة المصاحبة لفعل الغناء فعلا مسموحا به نسبيا، فقد تحولت كلماته إلى مرجع

يستدل به في أحاديث الرجال و النساء على حد سواء. وهو واقع يحتاج إلى دراسات أخرى لا يسعها هذا البحث.

لكن ما يمكننا قوله أن قدرة الكلمة أو الرسالة في قوة معانيها التي تحملها في تغير نظرة المجتمع القبائلي لفعل الغناء، و للرسائل الموسيقية، مما دعانا في هذه المحاولة للقول بأن التحول في نظرة المجتمع القبائلي في نهاية منتصف القرن الماضي للغناء و للأدوات الموسيقية ترجع لقوة الرسالة في عمقها و لترجمتها لما يجري في عالم الحياة اليومية، وكان الفنان سليمان عازم أحد أمثلتها، فملاحظاتنا في استماعنا للعبارات اليومية في ميدان البحث أوضح ذلك، فعبارة "سليمان أورتسغنارا ايمالاد الدروس"، وهو ما ترجمته أن سليمان عازم لم يكن يغني، بل كان يقوم بالتعليم و إلقاء الدروس، وهي كلها معطيات جعلتنا نفترض أن الوسيلة ليست الرسالة كما قال "ماكلوهان"، بل **"الرسالة هي الوسيلة،"** ما دام أن قوة الرسالة سمحت بإدخال أدوات و فعل منبوذ في المجتمع و هي الأدوات و الوسائل الموسيقية في المجتمع الذي كان يرفضها، وهي محاولة نعتقد أنها تحتاج إلى تطوير في سياقات أخرى لأن ذلك خارج عن حدود هذا البحث.

2. 5 السن و الجنس عنصران محددان للكفاءة الاتصالية

ثنائية" إمغارن –أراش""–

"إرقازن–ألخالات"

أثبت بحثنا الميداني وجود ثنائيتين توضحان أهمية متغيري السن و الجنس في تحديد الكفاءة الاتصالية، فالثنائية الأولى وهي **"إمغارن–أراش" أي "الشيوخ–الأطفال"** فتشير

إلى أهمة فئة عمرية معينة في تحديد هذه الكفاءة الاتصالية، في حين أن ثنائية "**إرقازن–أخالات**" أي "**الرجال–النساء**"، فتتعلق بأهمية متغير الجنس في تحديد هذه الكفاءة الاتصالية.

الثنائية الأولى تشير إلى التقابل بين فئتين عمريتين متناقضتين، فئة "**إمغارن**" **أي** "**الشيوخ**"، وفئة "**أراش**" أي "**الأطفال**"، فالفئة الأولى تشكل المرجعية في المجتمع القبائلي في الكفاءة الاتصالية   و في التحكم في فعل الكلام، في حين تشكل الفئة الثانية بمنطق الجماعة الاجتماعية موضوع البحث بأنها نموذج الكلام غير الجدي، الكلام غير الراشد الذي يعكس عدم وجود الرشد العمري، ويمكن التدليل في الثقافة الشعبية على ما يشرح هذا الوضع، من ذلك ما قام بتأديته الفنان المعاصر سليمان عازم كأغنية، حيث جاءت الأغنية بصيغة التعجب من حالة جنون أصابت المجتمع في القرن الرابع عشر الهجري، حيث أدى غياب الشيوخ، إلى أخذ الكلمة من قبل الأطفال،"**أوه يالقرن الأربعطاش، غابن إمغارن هدرن واراش**"، و الأطفال هنا تشير إلى الفئة العمرية و إلى الفئة المعنوية التي تعني أخذ الكلمة من قبل من ليس لهم الكفاءة لأخذها.

ربط المجتمع التقليدي القبائلي بين السن و الكفاءة الاتصالية واضح في كل الفعل الاتصالي المألوف في النسق الاتصالي التقليدي القبائلي، فالشيخ هو الذي يملك أكثر الفرص ليتوفر على شرط أساسي في أن يكون الرمز وقائد الرأي من الناحية الاتصالية، فكما يقال باللغة المحلية "إوزن ووال"، أي هو الذي يزن كلماته جيدا، فالتحكم في فن الكلام هو شرط ضروري لتولي السلطة الرمزية، وهو ما يسميه مؤسس أنثروبولوجيا الاتصال**Hymes Dell** بالكفاءة الاتصالية، فالسن إذن ضروري للحصول على سلطة

المرجعية "أمغار أزمني"، "أمقرن نتدارث"، ولذلك كثيرا ما تعود القرارات المصيرية لشؤون القرية إلى هذه الفئة العمرية، كما لاحظنا ذلك فيما سبق.

أما فيما يخص ثنائية **"إرقازن–أخالاث" أي** "الرجال–النساء" ، فهي تبين بوضوح أن عامل الجنس يحدد كذلك الكفاءة الاتصالية، فكثيرا ما يقال في النسق التقليدي القبائلي أن كلام النساء، هو كلام يدخل في نطاق "القيل و القال"أو ما يعرف باللغة المحلية بـــ**"أنيغاس–ثنيطاس"**، فالجماعة الاجتماعية موضوع البحث كما لاحظناه في سياق بحثنا تضع كلام النساء في خانة الكلام غير الجدي، الكلام الذي لا يمكن أن يؤسس للمعنى فيما تعلق بشؤون الجماعة الاجتماعية، وهو حكم يبين بأن الكفاءة الاتصالية في النسق الاتصالي التقليدي القبائلي توجد بصيغة المذكر و لا تعرف التأنيث، فكلام النساء هو كلام يعبر عن سوق الكلام الخاص بفضاء المرأة.

لذلك غالبا ما يقال عن الكلام غير الجدي في السياق المدروس بأنه كلام نساء **"الهذرة أخلاث"**أو يقال عنه كذلك "سوق النساء"أي **"السوق أخالاث"**، وكلمة السوق تحمل دلالة الفعل الرجولي للتسوق في الوقت ذاته، و اتباع كلمة السوق بكلمة النساء هدفه التمييز بين سوق رجالي جدي حسب اعتقاد الجماعة، وسوق نسائي ينتج كلاما لا يشكل اية مرجعية، وخلاصة القول أن ثنائية **"إرقازن–أخالاث"** تظهر أن متغير الجنس يحدد الكفاءة الاتصالية، وبأن فعل الكلام و الكفاءة الاتصالية هو فعل

رجولي طالما أن الفضاء العام هو من اختصاص الرجل، هو فضاء له هوية جنسية رجولية و لا يمكن للمرأة أن تتدخل فيه.

. 2. 6 سن المرأة يحدد وضعها الاتصالي:

" ثاقشيشت، ثمطوت، ثامغارت "

لاحظنا من خلال الدراسة المتأنية لما توصلنا إليه من نتائج في بحثنا هذا، أن المرأة في المجتمع القبائلي يتغير وضعها الاتصالي بتطور عمرها ووضعها الاجتماعي، فالبنت ، تكون "ثقشيشت" أي بنت قبل الزواج، وتكون في وضعية اتصالية تفرض عليها تفادي الرجال و فضاءاتهم، وفي البيت تكون مطالبة باحترام شقيقها ، وتنتقل إلى وضع "ثمطوت"أي امرأة في اليوم الموالي لحفل الزفاف، حيث يفرض عليها هذا الوضع الخضوع لكل المعايير و القواعد الاجتماعية التي تصاحب هذه الوضعية من الخضوع الاتصالي لأم زوجها و لزوجها ولكل أفراد عائلة زوجها ،ومن هذه الوضعية إلى وضعية "العجوز" ثامغارت" ، حيث تبدأ في المشاركة الرمزية في سلطة البيت مع تحول أبنائها من وضع "ألواشول"أو "اراش" الأطفال و الشباب، إلى وضع الرجال "إرقازن"، لتتحول مع مرور الوقت إلى معيار يقتدى به من قبل النساء الأخريات و من الأبناء، فهي تتحول إلى تجربة لها رمزية تود إيصالها. فتتحول إلى مؤسسة تنقل الرموز التي ورثتها عن الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة، وهو ما يبرز من خلال بعض أشكال التعبير داخل البيت، حيث تتحول العجوز إلى مؤسسة من مؤسسات التنشئة الاجتماعية و الاتصالية من خلال "ثمشاهوت ألكانون" كما أبرزناها سابقا.

3. فئات المرسلين في الفضاء العمومي

يمكننا فهم فئات المرسلين في النسق الاتصالي التقليدي، من خلال التعرض إلى الفضاء العمومي في الفضاء القروي، و هو الفضاء الذي سبق و أن أكدنا أنه رجولي، تحكمه مدونة اتصالية تعرف بـــ"ثقبايليث"، وتقوم بسلطة الضبط فيه "ثاجماعت"، التي يعتبر أعضاؤها بمثابة قادة الرأي الذين يملكون سلطة تقنين كل شيء في القرية بما في ذلك العلاقات الفضائية. ترتبط مصداقية المرسلين في الفضاء القروي بالنسق الاتصالي التقليدي، بارتباطهم بالمدونة الاتصالية، وبسلطة وموقف "ثاجماعت" من كل مرسل. وهو ما سيبرز فيما يأتي من تحليل.

3.. 1 ."إمديازن" الشعراء: مصداقية المرسل من قوة الرسالة

يمكن إرجاع المصداقية و الاحترام الذي كان يحظى به الشاعر في النسق الاتصالي التقليدي، إلى الرسالة في حد ذاتها، طالما أن الشاعر يصنف ضمن فئة 'إموسناون' –بمعنى الحكماء– و 'إحدادن أووال– بمعنى المتحكمون في الرموز– ، فهؤلاء صنعوا لأنفسهم هذا الاحترام انطلاقا من بنية رسائلهم، من قوة رسائلهم، وجمال هذه الرموز، فالمجتمع يعتقد أن الكفاءة الاتصالية هي في حسن الكلام، في التحكم في فعل الكلام، ولهذا ربما يجد المتتبع للاتصال السياسي في الجزائر اليوم جزءا من تفسير تفاعل المتلقي مع الرسائل السياسية مع هذه البنية الاتصالية، ففي الكثير من الأحيان لا يتحدث المتلقي عن محتوى هذه الرسائل و هدفها، بقدر ما يتكلم عن تحكم هذا أو ذاك في الكلام، وهو ما استشفه

الباحث من ملاحظاته الميدانية، ويحتاج طبعا هذا إلى دراسات أخرى خارجة عن مجال إشكالية هذا البحث.

وقد كاد الشاعر في مراحل معينة أن يكون الناطق الرسمي باسم القرية، خاصة وأن جزءا من هذه الأشعار كان يأتي في سياقات تاريخية كانت تتميز بوجود نزعة صناعة كل شاعر لصورة إمتيازية للقرية التي ينتمي إليها، ويمكن إرجاع كذلك هذه المكانة التي كان يتمتع بها الشعراء إلى قوة الرسالة و بنيتها التي كثيرا ما كانت تحتوي على البعد الديني في الصياغة و في المضمون، وجزء من هذه الأمثلة تم تناوله فيما سبق، كما أن الكثير من هؤلاء الشعراء كانوا من مريدي الزوايا، خاصة الزاوية الرحمانية، ونعتقد أن هذا الوضع يحتاج إلى دراسات أخرى، لأن الزوايا و المساجد و المدارس القرآنية لعبت و لعدة قرون أدوارا مركزية في مختلف جوانب الحياة في منطقة القبائل، ولهذا نفترض أنها ظواهر تحتاج إلى أبحاث أخرى ما دام أن إشكالية بحثنا لا يمكن أن تسعها.

3. 2 إمداحن: رسالة الرأي السائد

كان "إمداحن" يتنقلون بين أزقة القرى، و الأسواق وغيرها من الأماكن العامة، فهذه الفضاءات كانت الإطار الذي تبث فيه هذه الفئة رسائلها، أظهرت الدراسات و المقابلات الميدانية التي أجريناها، أن هذه الفئة من المرسلين، كانت تقوم بالمدح الديني، وبتمجيد بطولات المقاتلين ضد الفرنسيين، ووصف مآسي المجتمع، وتقدح فيمن خان الوطن، كما تمدح وتهجو الأشخاص و القرى، و كانت هذه الفئة تعرف تقدير سكان منطقة القبائل و لم يكن أمداح يستخدم في عمله إلا الطبل أي 'أبنداير'. وكان "امداح" منتجا للرسائل و يقوم كذلك بنشر رسائل الآخرين.

من خلال كل ما سبق يظهر أن فئة 'إمداحن' كانت تلعب دورا اتصاليا واضحا في الجانب الاجتماعي والديني، وفي المجال السياسي كذلك، رغم أن الكثير ممن قابلناهم أكدوا أنه من الناحية السياسية لم يكن هؤلاء لهم سلطة توجيه الناس من الناحية السياسية أو صناعة الرأي العام حول القضايا السياسية المختلفة، بقدر ما كانوا يترجمون عبر أقوالهم ما كان يعتقده الناس آنذاك. وهو أمر أكده لنا الكثير من المبحوثين الذين قابلناهم، وفي هذا الإطار بالذات يمكن أن تكون أغنية الشاعر و الفنان المعاصر لونيس آيت منقلات في التسعينيات من القرن الماضي بعنوان'أمداح' خير صورة لهذا، حيث تقمص الشاعر شخصية 'أمداح'، وردد عدة أشعار مندّدة بالوضع الراهن و بالواقع السياسي، وبعد أن شعرٍ بمعارضة من كان يسمعه، ختم أغنيته بأبيات تتغنى بواقع وردي غير موجود، وفق خطاب المتحكمين في الوضع الراهن'كل شيء على ما يرام'.

فإمداحن، كانوا يحملون رسالة الرأي السائد، والرأي السائد هو رأي الجماعة الاجتماعية التي تعتبر" ثاجماعت"أحد أهم تعبيراتها.

3. 3 "إطبالن" المرسلون الذين لا ينتجون المعنى

وترتبط تسميتهم بـــ'الطبل' والمزمار، الآلات الموسيقية الأساسية المستخدمة، و التي تعود إلى اللغة العربية في الأصل، حيث جاءت من الطبل. مهنة 'أطبال' كانت منبوذة في المجتمع القبائلي كما هو الشأن بالنسبة لمهنة الجزار وغيرها من المهن التي كان يعتبرها المجتمع آنذاك بأنها مهينة، لذلك فإن هؤلاء كانوا يقصون مباشرة من الكلام و الحديث في الشؤون الخاصة بتسيير القرى و المداشر، فليس لهم كلاما على مستوى'ثاجماعت'.

وفئة "إطبالن" هي المعيار الذي يستخدم للتعبير عن الشخص الذي لا يقول كلاما مهما، كلام خال من المعاني وفق ما تعتقد الجماعة، فيقال "فلان إطبيل كان"، فلان يطبل فقط، أي يقول أي كلام، كلام لا معنى له، كما توجد الكثير من العبارات الأخرى تعبر عن ذات الأمر، كعبارات "وينا إتزمير كان"، أي أن كلام ذلك الشخص يشبه صوت المزمار ، كلام يشبه الضجيج الذي لا يبلغ رسالة لها معنى، و قد كانت "ثاجماعت" في الكثير من مقرراتها تحذر من الانحرافات المحتملة لـــ "إطبالن" في سياق القرية. إذن يمكن القول بأن هذه الفئة في النسق الاتصالي التقليدي، هي فئة لا تنتج المعنى، هي معيار لانعدام الكفاءة الاتصالية، هي معيار انعدام إنتاج المعنى.

3. 4 "أبراح": مصداقية المرسل من مصداقية المؤسسة "ثاجماعت"

:

أبراح أو "البراح" باللغة العربية، يتخذ مصداقيته من مصداقية "ثاجماعت"، طالما أن تعيينه يكون من قبل هذه الهيئة، لذلك فمصداقية المرسل كانت مضمونة طالما أن "ثاجماعت" كمؤسسة تحظى بسلطة كاملة ماديا ومعنويا، سلطة من الناحية الاتصالية تقترب كثيرا من سلطة قادة الرأي.

مهمة "أبراح" مهمة إخبارية محضة في النسق الاتصالي التقليدي، فهو المكلف بإعلان يوم انعقاد اجتماع ثاجماعت، وكل مقرراتها الموجهة للتنفيذ، وبالإضافة إلى هذا، يقوم "ابراح"، بالإعلان عن ثبوت رؤية هلال رمضان وهلال شوال، ويتم هذا طبعا بأمر من "أمقران نتدارث" أي رئيس "ثاجماعت".

ومصداقية الرسائل الإخبارية لـــ"أبراح "كاملة، فهو يقوم ببث ما هو رسمي، ما هو آت من سلطة معنوية اسمها "ثاجماعت"، فهو المبلغ داخل فضاء القرية. يمكننا القول كذلك أن "أبراح" كان المرسل في إطار الإستراتيجية الداخلية للاتصال لدى مؤسسة "ثاجماعت".

3. 5. "إمرسالن"،إتراسن": مرسلو القرية للقرى المجاورة

"إمرسالن" أو" إتراسن"، هي فئة أخرى تقوم بمهمة التبليغ خارج فضاء القرية، وهي فئة تتخذ مصداقيتها كذلك من مصداقية "ثاجماعت"، فهؤلاء تكلفهم "ثاجماعت " بإيصال خبر الموت للقرى المجاورة أو أي خبر ترى ضرورة إيصاله للقرى المجاورة.

يمكننا القول كذلك أن "إمرسالن" أو" إتراسن"، كانوا المرسلين أو المبلغين في إطار الإستراتيجية الخارجية للاتصال في النسق الاتصالي التقليدي لدى مؤسسة "ثاجماعت".

خلاصة البحث

إن هذا البحث مجرد محاولة في طريق البحث في المعرفة الاجتماعية و الاتصالية بالمجتمعات التي ننتمي إليها، وقد بين هذا البحث أن نقص التراكم المعرفي الاجتماعي و الثقافي في الدراسات الخاصة بالبحث في بنيات المجتمع ،يزيد في تعميق الصعوبات المعرفية المتعلقة بفهم بنية الاتصال في المجتمع الجزائري. وهو مشكل لا يتعلق بالسياق الجزائري فحسب بل وبسياقات أخرى كذلك، فالكثير من الدراسات الأنثروبولوجية بينت أن أحد أهم الأسباب التي تعمق من الفجوات بين الأجيال لدى مختلف الحضارات، هو نقص أو حتى عدم وجود أي أثر لمن سبقونا من الناس ، حيث يصعب في الكثير من الأحيان من أن نعيد تركيب أجزاء من حياتهم حتى نتمكن من فهمهم.

و تأتي الأنثروبولوجية الأمريكية (مارغريت ميد) Margaret Mead في مقدمة هؤلاء ، حيث تعتقد أن'الحضارات الكبرى الماضية و المراحل المتتالية لعهدنا تعتبر استمرارية من الأفخاخ، التي لا نعرف عنها الكثير، وبناء على ذلك تصف ميد هذا الوضع بالفراغ التاريخي الكبير(**3**)، فهي تعتقد أن المعرفة عجزت عن إعادة تركيب حياة شعوب مجهولة، وحياة الفقراء و المحرومين و الأطفال الذين لم يتركوا أي أثر يمكن، الأثر الذي يعجز الخيال الإنساني من استشرافه.

إن محاولتنا إعادة تركيب الأشكال التقليدية للاتصال في المجتمع القبائلي في القرن الماضي، ليست سوى خطوة من أجل إيجاد بعض الإجابات عن هذا الفراغ التاريخي

و المعرفي الكبير، وحتى وإن لم نكن متأكدين من أننا جئنا بالإجابات الصحيحة و الكافية، فإننا متيقنون من أننا قد طرحنا الأسئلة الواجب طرحها فيما تعلق بالبحث في بنية النسق الاتصالي التقليدي في المجتمع القبائلي.

إن المعطيات التي جمعناها من ميدان البحث،جمعناها من أفواه أشخاص لم يعد الكثير منهم بيننا، فهذا الجيل الذي يموت، تموت معه الكثير من المعلومات التي من الممكن أن تشكل مادة أساسية تؤسس لمعارف جديدة من الناحية الاجتماعية و الثقافية و الاتصالية، وهو ما يزيد من أهمية هذا النوع من الأبحاث من أجل إيجاد تركم معرفي يسمح بالكشف عما يمكن تسميته بالمجتمع غير المرئي، المجتمع المجهول من حيث المعرفة الأنثروبولوجية والاجتماعية.

إن المعطيات التي جمعناها حول بنية الاتصال في المجتمع التقليدي القبائلي، أظهرت أن الرسالة تنتج في فضاءات تحدد طبيعة الاتصال وتوجهه، وهي رسائل شفوية تتميز وفق نموذج(ايمس) بكونها تتم في إطار،و بحضور مشاركين، وتتم من أجل غاية أو غايات، في إطار معايير وقواعد تحددها الجماعة الاجتماعية، بالإضافة لاكتشافنا لفئات من المرسلين من " إمديازن الشعراء" ، إلى" إمداحن" ، "إطبالن"، و "أبراح". وهي كلها فئات لمرسلين أنتجوا رسائل وقاموا بنقلها، أو اكتفوا بعملية البث دون الإنتاج، وغيرها من المعطيات.

و بالإضافة إلى شفوية الرسائل في المجتمع التقليدي القبائلي، تعرضنا في محاولتنا إلى فهم المكتوب في المخيال الرمزي للمجتمع القبائلي، فأكدنا أن المكتوب كان حاملا للخوف، لأنه يذكر المجتمع بالمناشير و بكل الرموز المكتوبة التي حوكم على أساسها

رموز المقاومة للاستعمار الفرنسي، فالخوف من المكتوب ارتبط بالظاهرة السياسية في جزائر الاستعمار و ما بعد الاستعمار. وإلى جانب الخوف، ارتبط المكتوب بما هو مقدس، فالتقديس هذا في الثقافة الشفوية دخل عبر القرآن وتقديسه، وارتبط بالثقافة الدينية الإسلامية التي انتشرت على مر القرون في منطقة القبائل، بالإضافة للخوف و التقديس، يوجد الكثير مما يبين انتشار الانبهار بما هو مكتوب في المجتمع التقليدي القبائلي، وكل هذه الاستنتاجات و التأملات بحاجة إلى تطوير و تعديل و تغيير.

وفي نهاية استعراض كل ما تم جمعه من الميدان، اقترحنا ما أسميناه بالنسق التقليدي للاتصال، حيث استعرضنا أسسه التي حددناها في ستة أسس، و مدونته الاتصالية، بالإضافة إلى فئات المرسلين في هذا النسق. ويعد هذا الاجتهاد محاولة فقط للاقتراب من فهم النسق الاتصالي التقليدي، محاولة بحاجة إلى نقد و تطوير وتمحيص، ومضاربة و شك، لأن الشك طريق اليقين، طريق نحو تطوير العلم و المعارف.

وكل هذه المعطيات نعتقد أنها تحتاج إلى دراسات أخرى تعطينا على الأقل بعض الإجابات حول تأثير هذه البنية التقليدية في الاتصال، على الظاهرة الاتصالية في المجتمع المعاصر، فالعديد من الأسئلة تبقى مطروحة بإلحاح حول البنية الدينية في الكثير من الوضعيات الاتصالية في المجتمع التقليدي على مستوى الرسالة بشكل خاص، كما أن فلسفة ما يمكن أن نسميه بالاتصال الأسري في الجزائر و في منطقة القبائل على الخصوص وكيف أن بنية هذا الاتصال تؤثر على بنية المجتمع ككل في الاتصال ، كلها انشغالات تشكل مجالا بحثيا نعتقد انه سيفتح الباب أمام الكثير من الإجابات التي جعلت المتخصصين في علم الاجتماع يقولون بجهلنا بالمجتمع و بأن الجزائر تبحث عن علم

اجتماع خاص بهذا المجتمع، وأنثروبولوجيا الاتصال تعطي الكلمة للمجتمع و تدرس أنساقه الثقافية، خاصة وأن بعض معطيات هذا البحث بينت تعقيدات صيرورة الاتصال في الأسر التقليدية مع تعقد أنساق القرابة و دور الانتماء في تحديد طبيعة و هدف الاتصال.

إن معرفة بنيات ووسائل ودعائم الاتصال التقليدي هي أكثر من ضرورية، لأنها تبقى أساسية في فهم بنية الاتصال في هذه المجتمعات في العصر الحالي، فالاتصال التقليدي يعني نمط حياة، ومفهوم الحياة لدى المجتمع، من خلال عواطفه وسلوكياته، وما نأمله في هذا المجال هو أن يكون هذا البحث بداية لأبحاث ودراسات أخرى تهتم بدراسة النسق التقليدي للاتصال، وبالتوجه نحو دراسة وضعيات أخرى في جماعات اجتماعية مختلفة بغية الاقتراب من فهم بنية الاتصال في المجتمع، من فهم وضع الرجل كمرسل و كمنتج للرسالة، ووضع المرأة خاصة، ويمكن في هذا الإطار التأكيد على أمر أساسي وهو عدم ظهور المرأة في الخطاب المعرفي الاجتماعي في الجزائر، غياب كموضوع و كهدف في الدراسات الاجتماعية والاتصالية، وهو الغياب ذاته الذي سجل حتى في الدراسات الغربية إلى السبعينيات من القرن الماضي(**4**)، وهو ما أفرز ما يعتقد (بيار بورديو) Pierre Bourdieu بأنه "التسلط أو السيطرة الذكورية"(**5**)، في حين كان (قوفمان) سنة 1977 قد أثرى هذا النقاش بإيجاده لمفهوم 'التوافق الجنسي' The Arrangement between the sexes من أجل تحليل أكثر عمق للمعرفة الاجتماعية للمرأة و لوضعها الاتصالي ،حتى يتم تجاوز التحليل القائم على الفروق البيولوجية، ومن أجل تحديد الفهم الخاص بالمجتمعات.

إننا نأمل أن تحمل كل هذه الإشكاليات تنبيها كافيا إلى هذا المجال البحثي الذي من شأنه أن ينتج مادة معرفية تؤدي إلى المساهمة في إيجاد بعض الأجوبة عن ماضي المجتمع و مستقبله فيما تعلق بالظاهرة الاتصالية، خاصة في الجانب الثقافي، لأن الثقافة هي أساس الاتصال كما يعتقد علماء انثروبولوجيا الاتصال.

هوامش الفصل الثامن: مناقشة النتائج وخلاصة البحث

(1)أنظر رضوان بوجمعة : ابستيمولوجيا علوم الاتصال: أزمة فهم بنية الاتصال في المجتمع الجزائري في المجلة الجزائرية للاتصال العدد 18 ص11–22. جانفي –جوان 2004. معهد علوم الاعلام و الاتصال . جامعة الجزائر .

(2)Doutté Edmond et Gautier E.F, Enquête sur la dispersion de la langue Berbère en Algérie. Typographie Adolphe Jourdan . Place du gouvernement Alger 1913 p21

(3) Mead Margaret : Le fossé des générations. Editions Danoël. Paris 1979. p27

(4)Goffman Erving : L'arrangement des sexes ,traduit par Hervé Maury La Dispute, Paris ; 2002 ; PP 18-19

(5) Bourdieu Pierre : La domination masculine, Editions de Minuit . Paris 1999.

المراجع باللغة العربية

المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم: وسائل الإعلام و أثرها في المجتمع العربي المعاصر، تونس 1992

الطاهر أو صديق : ثورة 1871 ترجمة : مسعود جباح : المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1989

إيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1999

عبد الرحمان عزي، «الفكر الاجتماعي المعاصر و الظاهرة الإعلامية و الاتصالية بعض الأبعاد الحضارية»، الطبعة الأولى، دار الأمة، الجزائر:1995

.رضوان بوجمعة: الاتصال غير اللفظي : علاقة الإنسان الجزائري بالزمان ز المكان. دراسة ظاهرتية للنص والواقع. رسالة لنيل شهادة الماجيستير في علوم الإعلام و الاتصال جامعة الجزائر. (غير منشورة). 1997.

رضوان بوجمعة : ابستيمولوجيا علوم الاتصال: أزمة فهم بنية الاتصال في المجتمع الجزائري في المجلة الجزائرية للاتصال ص11-22. العدد 18، جانفي –جوان 2004.

يحي بوعزيز : وصايا الشيخ الحداد ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1989.

المراجع باللغتين الفرنسية و الانجليزية

Adli Younes : La Kabylie à l'épreuve des invasions- des phéniciens à 1900- Zyriab Editions,. Alger 2004.

Adli Younes : Si Mohand Ou Mhand : Errance et Révolte, Presse de l'imprimerie Hassnaoui, Alger 2000

Akoun André : Sociologie de la communication et philosophie in **l'Année Sociologique**, 2001, 51, N2 . PP327à 336

Amrouche Jean, Chants berbères de Kabylie, Editions l'Harmattan,. Paris 1998

Amrouche Taous ; le grain magique, Paris Maspero 1966 .

Attallah Paul: Théories de la communication, Presses de l'université du Québec1991

Bachmann.C. Lindenfeld.j,Simonin,J, Langage et communications sociales. Hatier-CREDIF Paris 1981.

Balandier Georges : Anthropo –logiques, Librairie générale française 1985.

Basagana Ramon et Sayad Ali : Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie , société nationale d'édition et de diffusion Alger – Algérie 1974

Basset Henri : Essai sur la littérature des bérberes.Alger,Carbonel.1920

Basset. R l'insurrection algérienne de 1871 dans les chansons populaires Kabyles, Istas Louvain 1892

Bateson Gregory, Ruesch Jürgen : Communication :the social matrix of psychiatry . Norton New York 1951

Benbrahim Malha, Poésie populaire Kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962, EHSS, Paris 1982

Benvist jocelynet Bruno Karsenti : Phénoménologie et sociologie. PUF .Paris Avril 2001

Benyoucef Brahim: le M'zab : les pratiques de l'espace ; entreprise nationale du livre – Alger – Algérie 1986

Birdwhistell Ray, Paralanguage ;25 after Sapir ,in Brosin henry w ED, lectures on on experimental psychiatry,pittsburgh,U. of Pittsburgh Press 1961

Birdwhistell Ray, l'analyse Kinésique, in Langages 1968

Birdwhistell Ray, Redundancy in communication 1970

Birdwhistell Ray,quelques réflexions sur la communication In cahiers de psychologie sociale n 29 janvier 1986

Blumer .H : Symbolic interactionism : Perspective and method, Englewood Cliffs, Prentice hall 1969

Boughiche Lamara : Langues et littératures berbères des origines à nos jours. IBIS Press Paris 1997.

Boulifa si ammar bensaid : Recueil de poésie kabyles, la première édition en (1904) , éditions Awal Alger – Algérie 1990.

Bougnoux Daniel, Introduction aux sciences de la communication. Editions la Découverte Paris – France 1998

Bourdieu pierre sociologie de l'Algérie P.U.F. Paris – France 1963

Bourdieu pierre : Choses dites Paris minuit 1987

Bourdieu Pierre : La domination masculine, Editions de Minuit,Paris 1999.

Bourdieu Pierre ; exquise d'une théorie de la pratique Librairie Dalloz , Genève– Paris 1972

Boutefnouchet Mostapha ,; la famille Algérienne Société nationale de diffusion Alger 1980

Bouvier jean Claude et autres, tradition orale et identité culturelle -problèmes et méthodes- Editions du CNRS. Paris 1980.

Breton Philippe : Eloge de la parole La découverte Paris 2003

Breton Philippe l'utopie de la communication Casbah éditions Alger 2000

Carette . E, exploitation scientifique de l'Algérie pendant les années : 1840-1841-1842, publié par ordre du gouvernement avec le concours d'une commission académique.

Carette . E, La Kabylie proprement dite . Ed : imprimerie nationale Paris1844-1867

Cicourel A. : Method and measurement in sociolgy**.** New York. Free press 1964

Cosnier Jacques in Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratique de réseaux : Texte et contexte dans la communication. Cahier N° 13. France – Juin 1991.

Colonna Fanny, Savants paysans, éléments de l'histoire sociale de l'Algérie rurale. OPU Alger 1987.

Cooley, Charles H : social organisation. New York . Charles scrinber's Sons 1929

Cote Marc : L'Algérie ou l'espace retourné édition Flammarion France 1988**.**

Cote Marc: mutation rurales en Algérie ; le cas des hautes plaines de l'est O.P.U. Alger –Algérie (2éme édition) 1981.

Cote Marc : L'espace Algérien : les prémices d'un ménagement O.P.U Algérie **1983**

Dahmani Mohand : Atlas économique et social de la grande Kabylie O.P.U. Algérie 1992

Daniel Miller and Don Slater, *The Internet, An Ethnography Approach*, Oxford Berg, 2000

Dallet,J,M : Dictionnaire Kabyle Français ;Paris Selaf 1982 .

Daumas Eugène : Mœurs et coutumes de l'Algérie ; éditions sindbad paris France . 1988.

Dewey John : Démocratie et éducation. Armand Colin, Paris 1995

Doutté Edmond et Gautier E.F, Enquête sur la dispersion de la langue Berbère en Algérie. Typographie Adolphe Jourdan . Place du gouvernement Alger 1913

Duportail Guy-félix : Phénoménologie de la communication. Ellipses. Paris France. 1999

El Kenz Ali ; Hocine Lotfi : les maîtres penseurs ; entreprise nationale du livres. Alger – Algérie 1985

Farés Nabile : l'ogresse dans la littérature orale berbère. Karthala. Paris 1994.

Fetta Mokrane : Contes Kabyles Edisud 1995.

Feraoun mouloud la vache des orphelins in Algeria PP18-24

Ferraroti franco, Histoire et histoires de vie, Méridiens Klinck Sieck, Paris 1990.

Feraoun mouloud, la vache des orphelins in Algeria PP18-24

Feraoun mouloud, les poémes de Si Mohand Editions minuit France 1960

Feyerabend Paul , Adieu la raison. Traduit de l'anglais par Baudouin jurdant éditions du Seuil paris France oct. 1989

Gaid Mouloud : Mokrani . Editions Andalous . Algérie 1993.

Gaid Mouloud : **les Beni- Yala** . O.P.U. Algérie .

Garfinke lHarold : Studies in Ethnomethodology USA 1967

Genevois Henri : Monographies villageoises.Tome 1 Edidud 1996.

Genevois Henri: La terre pour le kabyle in « fichier de documentation berbère » N° 113 ; 25 éme année 1 er trimestre ; Alger 1972

Ghiglione Rodolphe, l'homme communiquant, P.U.F. Paris .France.1986

Goffman Erving, Les moments et leurs hommes. Editions Seuil et Minuit. Paris 1988

Goffman Erving , les cadres de l'expérience, Paris minuit 1991.

Goffman Erving, L'arrangement des sexes, traduit par Hervé Maury La Dispute Paris 2002

Goffman Erving ,stragic interraction , Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1969

Goffman Erving , Forms of talk, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1981

Goffman Erving ,Communication conduct in island Community ,Chicago , University of Chicago, department of sociology ,Ph.D dissertation 1953

Goffman Erving, Behaviour in public places. New York, NY: Free press 1963**.**

Goffman Erving, la mise en scène de la vie quotidienne –la présentation de soi- Tome 1 Editions de Minuit Paris France 1973

Goffman Erving, la communication en défaut in Actes de recherches en sciences sociales N100 1993

Goodenough ward; Cultural Anthropology and linguistics,Report of the Seventh Annual Round Table on meeting on Linguistics and language study ,Paul Garvin ED 1957 pp167-173

Guy-félix Duportail , Phénoménologie de la communication. Ellipses. Paris France. 1999

Habermas Jürgen , théorie de l'agir communicationnel, Champs Flammarion France 2000

Habermas Jürgen ,Morale et communication Champs Flammarion France 1999

Hagége Claude, l'Homme de parole Fayard France 1985

Hanna(sami , A, the bazaar in the culture and civilisation of the world of Islam in « Islamic university quarterly journal » Vol 1 N° 2 April – June 1994

Hannach Arendt, La crise de la culture Editions Gallimard France 1972

Hanoteau.A, Letournaux.A,La Kabylie et les coutumes Kabyles. ED.Augustin chalamel. Paris 1893.

Hanoteau.A, Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura Paris 1867.

Hall .E.T, le langage silencieux Editions du seuil Paris. France 1984.

Hall .E.T,. La dimension cachée**.** Éditions du seuil, Paris France 1979.

Hughes E.C, L'oeil sociologique, Paris, EHESS, 1996

Husserl Edmund ,la crise des sciences Européennes et la phénoménologie transcendantale.Traduction G. Granel Paris Gallimard Idées directrices pour une phénoménologie Traduit de l'allemand par Paul Ricoeur Gallimard Mars 2003

Hoggart Richard ; la culture du pauvre Minuit, Paris, 1970.

Hymes Dell, The ethnography of speaking in Gladwin et Sturtevant,1962

Hymes Dell , language in culture and society, a reader in linguistics and anthropology, Harper and Row,New York 1964.

Hymes Dell, Directions in ethno linguistic theory in Romney et Andrade editions-eds-, Transcultural studies in cognition, American anthropological association, Special publication 66,3- 1964

Hymes Dell, Introduction: Toward Ethnographies of communication, in GUMPERZ,J, HYMES,D.- (eds),pp12-25. 1964

Hymes Dell ,Models of interaction of language and social life in McNamara ED, Problems of bilingualism, Journal of Social Issues, N2 , 1967.

Hymes Dell ,The Anthropology of communication , in F.E.X. Dance editions, Human communication Theory: original essays, New York 1967,Rinehart and Winston pp1-39

Hymes Dell , Foundations in sociolinguistics: An Ethnographic approach, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1974

Hymes Dell, Foundations in sociolinguistics, An Ethnographic approach, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1974

Hymes Dell, vers la compétence de communication Hatier France 1984

Hymes Dell : The Anthropology of communication , in F.E.X. Dance editions, Human communication Theory: original essays, New York1967 ,Rinehart and Winston pp1-3

Maalouf Amin ,,les identités meurtrières . Éditions Grasset France 1998 .

Madeleine Grawitz, Méthodes des sciences sociales éditions Dalloz, 9 éme éditions, PARIS

Mahfoufi Mehenna, Chants de femmes en Kabylie, Ibis Press France 2005.

Mammeri Mouloud , INNA-YAS Ccix Muhend (cheick Mohamed a dit)
Edition copyright, Algérie 1990

Mammeri Mouloud , Culture vécue, Culture savante (Etude 1938-1989) Edition Tala Alger **; 1991**

Martuccelli Danilo , sociologies de la modernité. Folio essais Gallimard France 1999

Massé Pierrette ,Méthodes de collecte et d'analyse de données en communication. Presses de l'université du Québec1992

Masqueray Emile,Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie, Kabyles de Djurdjura , Chaouia de l'Aurès, Béni Mezab, ed ;Publisud France 1983. (édité pour la première fois en **1886)**

Mattelart Armand , l'invention de la communication Casbah Editions .Alger 2004

Mattelard Armand,Erik Neveu,, Cultural Studies Stories ; la domestication d'une pensée sauvage **in Réseaux (CENT**) France N80Novembre décembre 1996 de la page 13 à 58

Maurice Angers, *Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines*, Casbah Edition: Alger, 1997

Mead Georg Herbert , L'esprit, le soi et la société. PUF. Paris .France 1963

Mead Margaret , Le fossé des générations,Editions Danoël.Paris France 1979.

Mehdi Ahmed, Slimane Azem, Le maître de la chanson berbère. Editions Mehdi. Alger, 1999

Myers E. Gail, ,Les bases de la communication interpersonnelle, Copyright. 1984

Miller Daniel and Don Slater, *The Internet, An Ethnography Approach*, Oxford Berg, 2000

Mohia Nadia N, Les thérapies traditionnelles dans la société Kabyle. L'Harmattan Paris,France 1993

Moles Abraham, Théorie structurale de la communication et société, Masson. Paris,Milan , Barcelona,Mexico 1988.

Morin Edgar , L'enjeu humain de la communication in la communication : Etat des Savoirs. Editions des Sciences humaines. Auxerre cedex 1998

Morley, D., Rethinking the Media Audience, sage publication, London, 1999

Morley D., Television, Audience and Cultural Studies, Routlege, London, 1992

Morley, D., Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure, Comedia/Routledge, London, 1986

Mucchielli Alex, l ' identité PUF , Paris, France 1994

Nacib youcef, Cheikh Noureddine Editions El Ouns.Paris France 1998

Nacib Youcef, Culture Oasiennes Boussaâda. E.N.A.L Alger, 1986

Nacib youcef : Eléments sur la tradition orale, Editions Sned Alger 1981

Nacib youcef Proverbes et dictons Kabyles . Editions les andalous Alger . 1992.

Nacib youcef Slimane Azem Editions Zyriab Alger 2002.

Isaac Joseph , Erving Goffman et la microsociologie PUF France 1998

Lacoste Dujardin Camille , Le conte Kabyle. Maspero Paris 1970

Lacoste Dujardin Camille, Bibliographie de la grande Kabylie**.** Editions Mouton Paris 1962.

Laing R.D, The politics of Experience. New York ,Pantheon Books 1967

Lallement Emmanuelle , Au marché des différences Barbes ou la mise en scène d'une société multiculturelle .Ethnologie d'un espace marchand Parisien. Paris. Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales, thèse de doctorat en anthropologie sociale et
Ethnologie, 1999.

Laoust Germaine, Mémoire de Kabylie. Scènes de la vie traditionnelle 1937-1939. Edisud, Paris , France 1994.

Laoust Germaine , Kabylie , coté femme ; la vie féminine à ait Hichem (1937-1939) ; Eduid , Paris, France 1990**.**

Le Breton David, l'interactionnisme symbolique, PUF France 2004.

Leclerc Gerard, L'observation de l'Homme. Editions du seuil 1979

Leimdorpher François, discours académique et colonisation. Thèmes de recherche sur l'Algérie pendant la période coloniale.(corpus de thèses de droit et lettres 1880-1962), Editions Publisud,Paris 1992

Lévi-strauss Claude, la vie familiale et sociale des indiens Nambikwara Paris , société des américanistes 1948

Lévi-strauss Claude , Les structures élémentaires de la parenté, Paris .PUF 1949.

Lévi-strauss Claude , Race et histoire, folio Essais, Paris France 2005.

Lévi-strauss Claude ,Tristes Tropiques, Paris Plon 1955.

Lévi-strauss Claude , Anthropologie Structurale ,Paris Plon 1958.

Lévi-strauss Claude , La pensée sauvage, Paris Plon 1962.

Lévi-strauss Claude ,Mythologiques , l'origine des manières de table Paris Plon 1968.

Lévi-strauss Claude , le regard éloigné, Paris Plon 1983.

Lévi-strauss Claude , paroles données Paris Plon 1984.

Lévi-strauss Claude, Regarder, écouter, Lire Paris Plon 1993 .

Lévi-strauss Claude ,:Des symboles et leurs doubles, Paris, Plon 1989

Liorel Jules, Races berbères, Kabylie de Djurdjura, ED,Ernest Leroux éditeur Paris 1892.

Lohisse Jean, les systèmes de communication, approche socio anthropologique/ Editions Armand Colin, Paris,France 1998.

Lohisse Jean , la communication tribale/ Editions universitaires. Paris France 1974.

Lucas.P et Vatin, L'Algérie des Anthropologues, ED , François Maspero Paris 1982

Park, Robert. E. Burgess. Ernest W., Introduction to the sciences of the sociology. Chicago, University of Chicago Press. 1970.

Pernet .P Galand; poésie berbère in culture et société au Maghreb , éditions CNRS Paris,, France 1975.

Poirier .J .Clapier .S.,Valladon.Raybant.P, Les récits de vie théorie et pratique,PUF , Paris1993.

Katz Daniel et Festinger Léon, les méthodes de recherche dans les sciences sociales, Tome 1 PUF, Paris 1974 .

Khellil Mohand , l'exil kabyle , éditions l'harmattan Paris 1989.

KlinKenbergJ.M,Racelle-Latin,D , Connoly,G, ,langages et collectivités le cas du Québec, Monteral,Leméac ;1981 PP255-268

Sapir Edward, Linguistique, Editions de Minuit. Paris 1968

Sayad Abdelmalek,, Du message oral au message sur cassette , la communication avec l'absent. In actes de recherche en sciences sociales N59 septembre 1985- PP 61-71 .

Schutz Alfred, le chercheur et le quotidien Phénoménologique des sciences sociales. Librairie des méridiens, Paris, France 1987.

Seamon David , a geography of the life word , Movement rest And Encounter goon helm London 1979.

Sfez Lucien, Critique de la communication Editions du seuil, Paris, France 1992.

Sherzer Joel , The ethnography of speaking,: A critical appraisal , in SAVILLE-TROIKE, M.(ed),Linguistics and Anthropology. Georgetown, U. Round Table on languages and linguistics 1977, Washington,D.C, Georgetown, Upp43-57.

Simmel Georg ,On indiviuality and social forms , University of chicago presss USA 1971.

Spradley Laura J , les bars, les femmes et la culture -Femmes au travail dans un monde d'hommes. PUF,Paris, France 1979.

Stuart J. Sigman, who pushed the Button to drop a Bomb ? -An Ethnographic Account of conversational Rules in a Geriatric setting- Philadelphia may 1979

Thompson E. P, conversations with M. Merill in Radical History Review. Mai 1976

VerHoeven, Jef C, Interview with Erving Goffman, Research on language and social interaction » Vol. 26. N° 03. Pp.317-348. 1993 .

Ould Braham Ouahmi , Note sur un poème d'Ali Naroun in Etudes et documents berbères N01 . 1986

watzlawick Paul , Le langage du changement Essais Points, Paris, 1986

Winkin Yves, Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain. De Boeck Université de Bruxelles 1996.

Winkin Yves , La nouvelle communication, Editions du Seuil, Paris, France 2000 .

Winkin, Yves, Variétés de langue dans la communauté de Française de Belgique : propositions pour une ethnographie de la communication in actes du colloque « la Belgique vue par la sociologie »-Louvain-La-Neuve, 26-11-1979- Belgique 1979

Winkin, Yves, éducation et ethnographie de la communication in Actes de recherches en sciences sociales N52-53 , Juin 1984 **.**

Williams Raymod,, Des communications comme sciences de la culture, in Réseaux (CENT) France N80Novembre décembre 1996 de la page 90 à 106.

Wolton Dominique, penser la communication, Editions Flammarion, Paris, France 1997.

Yacine Tassadit, poésie berbère et identité,. Editions Bouchène awal ,Alger, Algerie 1990.

Yacine Tassadit, ,L'Izli ou l'amour chanté en kabyle ,. Bouchene Awal . Alger 1990